



*Institutionen för Kulturvetenskaper/Etnologi  
Box 200  
405 30 Göteborg*

*Denna uppsats är en allmän och  
offentlig handling. Författaren  
har upphovsrätten och uppsatsen  
får inte begagnas, annat än för  
enskilt bruk, utan författarens  
tillstånd*

*Författaren tillåter att  
institutionen för Kulturvetenskaper/Etnologi  
vid Göteborgs Universitet,  
duplicerar och använder uppsatsen  
i undervisningen*

*Göteborg den  
10/01 - 2013*

## **Abstract**

The aim of this study is to analyse how female neopagan practitioners form their identities individually as well as collectively. Using Ernesto Laclau's and Chantal Mouffe's discourse theory and Anthony Giddens' descriptions of late modernity and self-identity, I intend to investigate my informants' construction and upholding of a meaningful identity and sense of self. I will also look at how the neopagan movement can be viewed as a phenomenon closely interwoven with the overriding tendencies in our contemporary society. Neopaganism is an umbrella term that is used to describe a number of modern nature religions that take their inspiration from pre-Christian traditions. Central aspects of this belief system are a holistic worldview, the belief in and use of magic, and polytheism.

The main part of the material is composed of interviews with five neopagan practitioners as well as discussion threads on neopagan websites. By looking at how the process of identification takes place and how the identity as a neopagan becomes meaningful, my hope is to contribute to the yet small but emerging field of research surrounding modern witchcraft in the Nordic countries. Throughout the paper's five chapters I will show how the informants create and uphold identity through narrative, representation, categorisation and demarcation. The study shows that the internet plays an important part in the constitution of neopagan group identity and sense of community. It is also mainly on the internet that the strife and negotiations of meaning take place. The informants create their identities and identifications as neopagans and witches through a number of positively loaded signs. This process of identification often locates the practitioners in opposition to different tendencies in the late modern society. The set of meaningful signs is not a stable construction and a source of conflict within the group. On an individual level the practice of magic and rituals create a way for the informants to connect with what they see as the inner self and in a therapeutic manner work with the self.

Keywords: neopaganism, witchcraft, magic, wicca, identity, discourse theory, late modernity, self-identity, categorisation, representation.

Omslagsfoto:

[http://psi.wikia.com/wiki/User\\_blog:Horsyqueen/Rituals\\_and\\_what\\_are\\_they%3F](http://psi.wikia.com/wiki/User_blog:Horsyqueen/Rituals_and_what_are_they%3F) 2013-01-02

# INNEHÅLL

Inledning	5
Ämnesval	5
Syfte	6
Avgränsningar	7
Tidigare forskning	8
Teori	9
Metod och material	14
Reflexivitet	15
Disposition	16
Informantpresentation	17
Bakgrund	18
Nyhedendom	18
Wicca	18
Att berätta sin tro	21
Vändpunkter	21
Den magiska erfarenheten	25
Häxan	29
Häxan som representation	29
Häxan – en flytande signifikant	32
Det vi inte är	36
Förhållandet till kristendomen	36
Den aktiva nyhedningen	39
Fluff bunnies och elitister	41
Ett tecken i tiden	45
Nyhedendom, wicca och senmoderniteten	45
Avslutande diskussion	48
Källor	51
Bilaga	54

# Inledning

## Ämnesval

We live in an age... in which many people still take astrology seriously, and many others at least take note of it... in an age in which near-death experience has its own academic journals and death still has its very definite rituals, in an age in which older religious traditions like New Thought, Theosophy, Spiritualism stirred and shaken by the psychological and Eastern religious imaginings of the 1950s and 1960s countercultures, have seen a rebirth as New Age... The whole fabric of everyday life, in other words, is shot through with dreams, fantasies, superstitions, religious yearnings and millenarian movements. *The magic has not gone away.* (Thrift 1996: 165 Ur O'Dell 2010: 55)

Under de senaste decennierna har man inom den akademiska världen allt mer börjat belysa det faktum att modernitetens rationalitet och sekularisering existerar långsides med vad som oftast betraktas som dess motsats. Istället för att vara en rest från ett oupplyst förflutet är magi, tron på andar och övernaturliga fenomen i allra högsta grad levande i vår kultur. Om Max Weber i början av 1900-talet talade om det moderna samhällets *disenchantment* har man nu börjat tala om *reenchantment*, då mysticism och ockulta tankegångar återigen börjat vinna mark i det västerländska medvetandet. I Sverige har detta tagit sig uttryck i bland annat tv-program som kretsar kring medium och hemsökelse, sjukvårdens allt mer positiva inställning till alternativa behandlingsmetoder och det ökade intresset för nyandlighet (Östling 2012: 10-11). Enligt etnologen Tom O'Dell är magiska förklaringsmodeller inbäddade i vårt sätt att tala om oss själva och omvärlden. Genom att analysera svenska spa-anläggningar visar han på hur dessa i sin marknadsföring använder sig av retoriska bilder, där människor kan "laddas upp" liksom batterier och energier kan överföras, flöda och passera mellan och genom oss (O'Dell 2010: 63). Med Nigel Thrifts ord; magin har inte försvunnit, snarare spelar den en vital roll i det senmoderna samhället och är en kraft att räkna med.

Ett tecken på detta fenomen är nyhedendomens intåg på den andliga arenan under slutskedet av 1900-talet. Nyhedendom, eller nypaganism som det även kallas, är ett paraplybegrepp för en rad olika moderna naturreligioner som hämtar inspiration från förkristna traditioner (Holmberg 1998: 232). Av dessa är de kanske mest utbredda asatro, wicca, nyshamanism och druidism. Ett genomgående drag i dessa trosinriktningar är tron på och/eller användandet av magi eller häxkonst, där utövaren aktivt försöker förändra sig själv och omvärlden genom

magiska ritualer och tekniker. Trots att nyhedendom bara utövas av en liten grupp individer och knappast är ett känt begrepp för de flesta, har den under senare år lockat allt fler, framförallt unga, anhängare (Östling 2012: 147).

Min egen ingång till ämnet kommer sig av ett kort, men intensivt intresse för wicca, en av de mest framträdande nyhedniska inriktningarna, då jag var i 13-årsåldern. Jag läste allt jag kom åt om häxkonst och hittade likasinnade via internet med vilka jag utförde trollformler och magiska ritualer. Fascinationen avtog efter ett tag; altaret som jag hade upprättat i tonårssrummet togs ner och böckerna om magi såldes till ett närliggande antikvariat. När jag senare har samtalat med andra kvinnor om detta har det visat sig att många har liknande historier att berätta. Detta har fått mig att fundera över vilken funktion identifieringen med häxor och utövandet av magi kan fylla för människor idag och vad det egentligen var för slags gruppgemenskap som uppkom mellan mig och mina likasinnade. Jag har också frågat mig varför jag slutade att tro och varför det nyhedniska utövandet för andra blir till ett livslångt projekt. Valet av uppsatsämne är dock inte bara resultatet av en önskan att förstå mitt tonårsjag bättre. Eftersom nyhedendomen befinner sig i en position mellan olika tendenser i det senmoderna samhället är den en lämplig utkikspost för att förstå samtiden mer generellt. Om Nigel Thrift har rätt i sitt påstående om magins ständiga närvaro i vår kultur och om nyhedendomen är ett uttryck för detta, måste vi fråga oss vad detta uttryck *betyder*, både på en individuell och på en kollektiv nivå. Varför blir det meningsfullt att hämta idéstoff från förkristna religioner och vad fyller magin för funktion för människor i den senmoderna västvärlden? Hur blir häxan någon att identifiera sig med för kvinnor i Norden idag? För att närma mig nyhedendomen som individuellt utövande, kollektiv gruppbildning och fenomen i dagens samhälle blir frågan om identitet och identifiering central. Utan en tydlig eller självklar position i Norden pågår det inom gruppen ett ständigt definieringsarbete där utövarna inte bara ger uttryck för vilka de är, utan även vad de önskar vara, vad de tar spjörn mot och vilka som får vara med alternativt exkluderas från begreppet.

## Syfte

*Uppsatsen syftar till att analysera hur kvinnliga utövare av nyhednisk tro och häxkonst individuellt och kollektivt skapar och upprätthåller identiteter och hur den wiccanska rörelsen i stort kan betraktas i relation till det senmoderna samhället.*

Jag ämnar göra detta genom att granska de identifierings- och definieringsprocesser där nyhedniska utövare skapar meningsfulla kollektiva och individuella identiteter genom att tala om sin tro. Jag kommer även att analysera på vilka sätt erfarenheten och utövandet av magi fungerar identitetsskapande. Centralt för min undersökning är frågan om mening. Vilka idéer, erfarenheter och bilder är det som kopplas till nyhedniska identiteter och gör dem meningsfulla såväl individuellt som kollektivt? Hur formas mening och vilka typer av interna och externa hot föreligger? Hur ser förhållandet mellan individen och kollektivet ut och hur positionerar sig individerna inom gruppen?

## Avgränsningar

Nyhedendom är ett paraplybegrepp som innefattar en rad olika trosinriktningar. I min studie kommer dock alla informanter, förutom en, att vara wiccaner. Den primära anledningen till detta är att wicca är den mest utbredda nyhedniska tron och också den som har starkast koppling till häxkonst. Eftersom jag letade efter nyhedniska utövare som identifierade sig med häxor, blev det naturliga utfallet att de flesta var wiccaner. Jag inser att detta leder till att mina resultat med största sannolikhet är annorlunda än vad de blivit om jag försökt hitta informanter från så många olika nyhedniska trosinriktningar som möjligt. Att helt strunta i det nyhedniska begreppet och istället enbart tala om wiccatron är inte ett alternativ eftersom jag då skulle utesluta den informant som inte anslöt sig till wicca. Trots den begreppsförvirring som detta eventuellt kan leda till vill jag ändå påpeka att wicca har en central roll inom nyhedendomen och att de olika nyhedniska inriktningarna delar många gemensamma karaktärsdrag. Läsaren bör dock ha i åtanke att uppsatsen främst är en studie av individer som tillhör den wiccanska tron.

En annan viktig avgränsning är att det enbart är kvinnor som har intervjuats. Anledningen till detta är först och främst bristen på manliga utövare men kommer sig även av det faktum att jag sökte efter informanter med en tydlig relation till häxbegreppet. Trots att det finns män som kallar sig själva för häxor utgör dessa en minoritet och merparten av alla wiccaner är kvinnor. Wicca har fått en status som en utpräglad kvinnlig religion, men någon exakt siffra över könsfördelningen går inte att få tag på. Etnologen Per-Anders Östling uppskattar att 90 % av alla svenska wiccaner är kvinnor (Östling 2012: 147). Dessutom betraktas häxan traditionellt som en kvinnlig figur som under 1960-talet omtolkats av den feministiska

rörelsen som en symbol för kvinnlig styrka och självbestämmande (Hutton 1999: 61). Med detta i åtanke har jag avgränsat mig till enbart kvinnliga informanter.

Trots att flera av informanterna delvis utövar sin tro i grupp, i så kallade *covens*, har jag valt att fokusera min studie på det individuella utövandet. Detta beror främst på att det som sker inom ett *coven* oftast ses som sekretessbelagt och hålls hemligt för utomstående. Hur informanternas identiteter formas och påverkas av att ingå i denna typ av grupper har jag därför lite kunskap om. Jag kommer således att avstå från att uttala mig om detta i uppsatsen.

## Tidigare forskning

Inom den etnologiska forskningen har det funnits en rik tradition av att samla in och analysera folkliga föreställningar om häxor, magi och övernaturliga fenomen. Ett exempel på detta är Bente Alvers *Heksetro og trolddom: en studie i norsk heksevæsen* (1971) där de norska trolldomsprocesserna avhandlas. Denna typ av undersökningar har dock främst varit inriktade på äldre tiders folktro och bondesamhällets vidskeplighet, och det finns i dagsläget få exempel på etnologisk forskning som behandlar magisk utövning eller häxkonst i det senmoderna samhället. Inom svensk religionsvetenskap har nyhedendom och wicca fått en del uppmärksamhet, men fortfarande saknas det en mer omfattande studie om modern häxkonst i Sverige.

I *Jungfru Maria möter ormen. Om formlers tolkningar* (2008) skriver etnologen Ritwa Herjulfsson om trollformler med Mariamotiv från förra sekelskiftet som använts mot ormbett. Hon diskuterar hur och varför dessa formler använts och analyserar deras mångskiftande betydelser. Etnologen Per-Anders Östling har i avhandlingen *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser* (2002) studerat de svenska trolldomsprocesserna inom Svea Hovrätts jurisdiktion under tidsperioden 1597 – 1720. Genom att granska rättegångsprotokoll från denna period och upptäckningar från 1900-talets början undersöker han dåtidens folkliga föreställningar om magi och häxor. Östling har även skrivit om nutidsmänniskans förhållande till det övernaturliga. I *Spöken, medier och astrala resor* (2012) beskrivs spöktro, paranormala fenomen och nyandlighet i dagens Sverige. Här avhandlas även nyhedendom och nyshamanism, som Östling väljer att särskilja från varandra. Han ger en kortfattad översiktsbild av nyhedendomens ställning i vår tid och lägger extra stor fokus på wicca och asatro.



Av de nyhedniska trossystemen är asatron den som ägnats mest uppmärksamhet inom svensk forskning. Bland annat, har historikern Fredrik Skott i samarbete med Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg givit ut boken *Asatro i tiden* (2000). Trots att andra nyhedniska inriktningar inte nämns, överrensstämmer Skotts beskrivning av asatron i mångt och mycket med nyhedendomen i sin helhet. Senmodernitetens nyandlighet avhandlas även i *Tarot. New age i bild och berättelse* (2001) av etnologen Magnus Gudmundsson, där tarotkortleken som fenomen används som en utgångspunkt för att undersöka och diskutera utövandet av New age.

Som nämnts tidigare existerar det mig veterligen ingen större svensk studie om modern häxkonst eller wicca. Vänder man sig däremot till den engelskspråkiga delen av världen är läget annorlunda. Här vill jag framförallt nämna den engelska antropologen Susan Greenwoods bok *Magic, Witchcraft and the Otherworld* (2000) som tar sig an brittiska nyhedningars magiutövning. Genom deltagande observation har Greenwood studerat upplevelsen av att ägna sig åt magi och hur mötet med det utomvärldsliga påverkar deltagarnas känsla av själv. Ett annat viktigt verk som fungerat som inspiration under arbetet med denna uppsats är den amerikanska sociologen Helen A. Bergers *A community of witches* (1999) som använder sig av Giddens struktureringssteori för att beskriva och analysera den nypaganistiska rörelsen i USA. Berger skriver bland annat om hur gruppen och gruppidentiteten konstitueras och förändras i takt med att utövarna blir äldre och skaffar familj.

## Teori

### Att studera identitet

I min analys av informanternas identitetskonstruktioner kommer jag att ta hjälp av Richard Jenkins teorier om social identitet, Ernesto Laclaus och Chantal Mouffes diskursteori och Anthony Giddens teorier om självidentitet och senmodernitet.

Richard Jenkins är en brittisk sociolog och antropolog som skrivit ett flertal böcker som berör etnisk och nationell identitet. Jag kommer i min analys att använda mig av de allmänna resonemang om identitet som han framlägger i boken *Social Identity* (2008). Enligt Jenkins kan identitet ytterst beskrivas som en position i relation till andra positioner där likhet och

skillnad spelar en avgörande roll i begripliggörandet av sig själv och andra. Med Jenkins ord; ”*Identification makes no sense outside relationship*” (Jenkins 2008: 6). Istället för att se identitet som en statisk egenskap eller någonting som kan innehas, föreslår Jenkins att vi ska betrakta identitet som en ständigt pågående process av identifikation och identifiering (ibid 5). Identitet är förvisso ett substantiv, men beskriver likväl ett *görande* och ett *blivande*. Dessutom är det till sin natur pluralistiskt och man borde kanske snarare tala om *identiteter* eftersom det varken är önskvärt eller möjligt för en individ att få ihop sina olika gruppstillhörigheter, dispositioner och åsikter till en koherent identitet. Identiteten är även alltid *situerad* och *förkroppsligad*.

Identification is always from a point of view. For individuals this point of view is, in the first instance, the body. Individual identification is always embodied, albeit sometimes imaginatively, as in fiction or myth, or internet chat rooms. (ibid 48)

Som 1900-talets identitetspolitik och den mer sentida kritiken av denna (Jfr Hall 1994, Butler 2007) vittnar om är identitet och makt tätt sammanlänkade. Att identifiera sig med något innebär alltid ett avståndstagande mot någonting annat. I denna oändliga process av identifikation och identifiering pågår ett klassifikations- och kategoriseringsarbete som alltid döljer en hierarkisk uppdelning mellan det önskvärda och det icke-önskvärda. Att tala om vad man är innebär även att berätta vad man inte är och vissa identiteter blir meningsfulla enbart i sin exkludering från en annan identitet. Kulturvetaren Stuart Hall skriver:

(Identities) are more the product of the marking of difference and exclusion than they are the sign of an identical, naturally-constituted unity(...) Above all, and directly contrary to the form in which they are constantly invoked, identities are constructed through, not outside, difference (....) identities can function as points of identification and attachment only because of their capacity to exclude. (Hall 2000: 17-18)

Genom att betrakta identitet som ett skillnadsskapande går det att blottlägga makt som en viktig dimension i identifieringsprocesser. Jenkins menar dock att fokuseringen på skillnad hos teoretiker som Stuart Hall ibland sker på bekostnad av en annan viktig aspekt; nämligen *likhet*. Enligt Jenkins blir analysen endimensionell om man inte även tar i beaktning att skillnad hela tiden står i ett dialektiskt förhållande till likhet (Jenkins 2008: 17). Identitet är något vi skapar åt oss själva, men också något som påläggs oss utifrån av andra. Precis som med begreppen likhet och skillnad, är det viktigt att betrakta den interna och externa identifieringen som en dialektisk process.

## Självidentitet och senmodernitet

Anthony Giddens är en brittisk sociolog, mest känd för sin strukturerings teori och tankar om det senmoderna samhället. Han har också blivit en representant för vad som brukar kallas för den ”tredje vägen”, ett politiskt program som bland annat inspirerat den före detta premiärministern Tony Blair, och som försöker överbrygga motsättningen mellan socialism och kapitalism (NE). I uppsatsen kommer jag att använda delar av Giddens beskrivning av senmoderniteten och vad den har för effekter på den individuella identiteten.

Enligt Giddens lever vi inte i ett postmodernt utan snarare ett senmodernt samhälle som karaktäriseras av att konsekvenserna av upplysningen har dragit till sin spets. Centralt för senmoderniteten är en ny typ av reflexivitet som verkar dialektiskt mellan det institutionella och det individuella planet (Giddens 1991: 2). Denna reflexivitet konstitueras av ett ständigt reviderande av kunskapen om vår omvärld, vilket leder till oupphörliga omformuleringar och valsituationer. Vid första anblick kan det verka som om det kritiska förhållningssättet till alla sanningsanspråk och den konstanta omarbetningen av kunskap borde leda till de moderna institutionernas kollaps. Giddens menar dock att institutionerna snarare *konstitueras* av denna reflexivitet (ibid 20).

I det senmoderna samhället står individen inför det livslånga projektet att reflexivt skapa en självidentitet. Samhällsvetenskaperna erbjuder oss åtskilliga verktyg i form av teorier och terapeutiska inriktningar som ska hjälpa oss att hitta, förstå och arbeta med självet (Greenwood 2000: 118). I traditionella samhällen, där en individs livsväg i större mån var utstakad och övergången från en identitet till en annan var fastställd och ritualiserad i form av *rites de passages*, fanns det tydligare och relativt konstanta mallar för att psykiskt hantera exempelvis skiftet mellan barndom och vuxenliv. Nu för tiden, menar Giddens, krävs det att individen går in i ett personligt och reflexivt utforskande av det förändrade jaget (Giddens 1991: 33). Självidentiteten konstitueras också via livsval; de olika möjligheter som står oss till buds i en viss situation och som, ifall vi väljer dem, berättar något om vår identitet för oss själva och omvärlden.

Everyone is in some sense aware of the reflexive constitution of modern social activity and the implication it has for her or his life. Self-identity for us forms a trajectory across the different institutional settings of modernity over the durée of what used to be called the life cycle, a term which applies much more accurately to non-modern contexts than modern ones. Each of us not

only has, but lives a biography reflexively organised in terms of flows of social and psychological information about possible ways of life. Modernity is a post-traditional order, in which the question, how shall I live? has to be answered in day-to-day decisions about how to behave, what to wear and what to eat – and many other things – as well as interpreted within the temporal unfolding of self-identity. (ibid 14)

Självidentiteten kan även betraktas som ett narrativt projekt; den uppkommer genom att vi upprättar en biografisk förståelse av oss själva. Genom berättandet organiseras lösryckta händelser på ett sådant sätt att en stabil självidentitet blir möjlig (Giddens 53-54).

Synen på den senmoderna människan som någon som biografiskt skapar en känsla av själv har kritiserats av bland annat Richard Jenkins som ifrågasätter både självidentitetens globala allmängiltighet och historiska bundenhet. Jenkins menar att det Giddens talar om inte är symtomatiskt för människor under den senmoderna eran, utan snarare beskriver den klick av västerländsk vit akademisk medelklass som han själv tillhör. Jenkins är dessutom kritisk mot Giddens tes om att detta har uppstått som ett nytt fenomen i vår tidsålder, och tar både Augustinus bekännelser och buddismen som exempel på långt bak i tiden daterade versioner av självreflexivitet (Jenkins 2008: 34). Jag delar Jenkins kritik i det avseendet att jag inte tror att den reflexiva självidentiteten är lika applicerbar i alla kontexter i den senmoderna världen. För just min studie, som primärt behandlar en svensk vit medelklass, anser jag dock att Giddens synsätt kan fungera som en fruktbar utgångspunkt.

## **Diskursteori**

I min uppsats kommer jag även att använda mig av Ernesto Laclaus och Chantal Mouffes diskursteori. Den övergripande tankegången i diskursteorin är att betydelse aldrig är slutgiltigt fixerad. I en diskurs har det skett en tillfällig fixering av tecken, som visserligen kan betraktas som naturgiven och stabil, men som i grund och botten är *kontingent* – med andra ord möjlig men inte nödvändig (Jørgensen & Phillips 2000: 32). Eftersom ingen diskurs kan etableras totalt, då det alltid finns konkurrerande diskurser som hotar den givna ordningen, pågår det en ständig kamp om tecknens betydelsefixering (ibid 54). Det är diskursteorins roll att kartlägga dessa processer – hur teckens betydelser skiftar, stabiliseras och i vissa fall börjar betraktas som objektiva sanningar (ibid 32). I en diskurs knyts tecken samman och får betydelser i sina inbördes relationer till varandra (ibid 33). Man kan betrakta dessa tecken som knutpunkter i ett nät som tillsammans bildar en diskursiv formation. När ett

sådant diskursivt nät har etablerats förlorar tecknen sin mångtydighet, det sker *en reducering av möjligheter*. Möjligheterna som diskursen utesluter kallas för *det diskursiva fältet*, det är alltså betydelser som avvisats från det diskursiva nätverket, som befinner sig utanför gränsen men som fortsätter att hota ordningen i kraft av sin förskjutna position. Diskursen konstitueras nämligen alltid i förhållande till detta yttre och riskerar att undergrävas av de tecken den exkluderar.

I en diskurs sker det en ständig kamp om att reducera mångtydigheten till entydighet (ibid 34). Då tecken genom sin mångtydighet inte säger så mycket i sig själva måste de sättas i förbindelse med andra tecken, i *ekvivalenskedjor*, för att bli meningsfulla. Tecknenas betydelseordning inom en given diskurs reproduceras och stabiliseras genom *artikulation*; det vill säga genom meningsbärande handlingar (som både kan vara språkliga eller icke-språkliga). Artikulationen har en fixerande verkan på teckensammansättningen, men den öppnar även upp för ifrågasättande och förändring. Eftersom artikulationer aldrig kan vara ett rent upprepande av det redan sagda så bidrar den även till meningsförskjutningar och till omformuleringar i diskursen.

*Nodalpunkt* och *flytande signifikant* är ytterligare två begrepp som är centrala inom diskursteorin. Med flytande signifikant menas de tecken som är extra öppna för tillskrivning av betydelser. På grund av sin öppenhet har de radikalt åtskiljda betydelser inom olika diskurser och befinner sig därför i stormens öga i kampen om hegemoni mellan diskurserna. Medan flytande signifikant hänvisar till striden om betydelse mellan olika diskurser är *nodalpunkt* de tecken som spelar en extra central roll inom en diskurs. Nodalpunkten är en slags kristalliseringspunkt kring vilket de andra tecknena organiseras och får sina betydelser (ibid 36).

### **Diskursteori och studiet av identitet**

Hur ska man förstå diskursteorins praktiska användning i en identitetsstudie? För det första vill jag understryka att jag inte ämnar göra en fullständig diskursteoretisk analys. Laclaus och Mouffes teorier och begrepp kommer att användas i den mån som de hjälper mig att säga något meningsfullt om informanternas identitet. För mig är det viktigt att teorin inte blir ett självändamål utan används pragmatiskt för att urskilja intressanta aspekter i materialet. För att anpassa diskursteorin till min studie kommer jag både att, när så behövs, modifiera terminologin, kapa av tankegångar som jag inte finner applicerbara och på ett övergripande plan

förhålla mig relativt självständigt till teorin. Att Jenkins, Giddens och Laclaus och Mouffes identitetskoncept inte är riktigt förenliga och på många punkter ”bråkar” med varandra, är något jag ser som en fördel snarare än något som nödvändigtvis leder till begreppsförvirring. Identitet kan tolkas från flera olika perspektiv och förstås utifrån en mängd divergerande positioner. Ingen av dessa är per definition mer ”sann” än någon annan, snarare erbjuder de olika bitar av den ”verklighet” som jag som etnologistudent är intresserad av att studera. Min ambition är att genom uppsatsen röra mig mellan dessa olika nivåer för att få en djupare förståelse för hur informanterna förstår sig själva och sin omvärld.

Laclaus och Mouffes identitetsbegrepp bygger till viss del på den franska psykoanalytikern Jacques Lacans tankegångar om subjektets längtan efter helhet. Enligt Lacan är spegelfasen; då det lilla barnet konfronteras med sin egen spegelbild, den avgörande händelsen i skapandet av en jaguppfattning. Spegelbilden är bara den första av alla de externa representationer som kommer att tala om för individen ”vem den är”. Dessa representationer internaliseras och konstituerar individens identitet. Enligt Lacan kommer alltså inte identiteten inifrån, den är inte en essentiell kärna, utan snarare något externt *som utger sig för att vara internt*. Det sanna jaget är en fiktion, menar Lacan, och längtan efter helheten den motor genom vilken individen och samhället skapas (ibid 50). Identitet kan alltså betraktas som identifikationen med en representation, och dessa representationer kan enligt diskursteorin analyseras som nodalpunkter genom vilka olika tecken organiseras och bildar individens identitet. Gruppbildning är i likhet med diskurs en reducering av möjligheter. Att gå samman i en grupp är att framhäva vissa delar av sin identitet medan andra möjliga identifikationer ignoreras (ibid 51). Ett sådant teoretiskt angreppssätt gör det möjligt att inte bara analysera hur en specifik identitet tar sig uttryck utan även hur den organiseras, förhandlas och skapas.

## Metod och material

Mitt huvudsakliga material består av fem djupintervjuer genomförda mellan 8/11 och 25/11 2012. Under denna period intervjuade jag sex informanter. Dessvärre blev ljudupptagningen av en av dessa så dålig att jag var tvungen att kassera den. Eftersom ingen av mina informanter var bosatta i Göteborg genomfördes intervjuerna via skype eller telefon. Intervjuerna pågick mellan 1 till 2 1/2 timme och transkriberades sedan till separata textdokument.

Informanterna är alla utövare av magi och använder sig av nyhedniskt tankestoff i sin trosutövning. Som nämnts tidigare är merparten wiccaner. Eftersom jag även ålagt mig att analysera hur häxan kan användas som identifikationsmöjlighet sökte jag aktivt upp kvinnor som uppgav sig kunna relatera till begreppet. Informanterna är uppväxta i Sverige och den svenskspråkiga delen av Finland. Eftersom flera upplevde identiteten som häxa eller nyhedning som känslig och privat har jag valt att fingera namnen på mina informanter (jfr Pripp 1999: 52). I presentationen av dessa har jag även försökt att inte uppge information som skulle kunna göra det lätt för utomstående att identifiera dem.

För att hitta människor att intervjua lade jag upp efterlysningar på flera nyhedniska internetforum. Jag kontaktade även häxor och nyhedningar via deras bloggar. Svårigheten att få tag på informanter var ett problem som fördröjde insamlingsprocessen. Många var ovilliga att ställa upp, dels på grund av tidsbrist men också vad de uppgav vara osäkerhet inför att bli intervjuade. Av denna anledning lät jag även skicka ut frågeformulär till dem som avböjt att ställa upp på muntlig intervju. Jag fick in fyra skriftliga svar vilka jag beslöt mig för att använda som sekundärt material. Till skillnad från mina informanter kommer de som svarade på frågeformuläret inte att ges några individuella presentationer i uppsatsen.

Förutom intervjuer och frågelistsvar har jag även använt mig av internetforum som är avsedda för nyhedningar och häxor. Detta för att få en inblick i hur utövarna definierar sig själva och sin grupp inför varandra. Eftersom dessa forum är slutna och enbart kan tillgås genom medlemskap, har jag av anonymitetsskäl valt att inte använda citat hämtade därifrån. Istället kommer jag enbart att beskriva generella drag i diskussionstrådarna och inte uppge information som kan kopplas till en viss medlem (jfr Hagström 2006: 115).

## Reflexivitet

Som forskare har jag ett ansvar inför de människor vars liv jag ålägger mig att beskriva. En del av detta ansvar är att aktivt reflektera över min egen subjektivitet och hur jag själv är medskapare till den verklighet som skildras. Billy Ehn och Barbro Klein skriver i boken *Från erfarenhet till text* (2007) om hur etnologer kan förebygga att reproducera bilder av *den andre* genom att vända blicken mot sig själva för att kritiskt granska sin egen position. I mitt fall betyder det att jag under arbetets gång tampats med känslor av både nostalgi och avståndstagande inför informanternas berättelser. Mina egna erfarenheter av häxkonst och

wicca från den tidiga tonåren har både fungerat som en resurs och en begränsning under forskningsprocessen. Det har givit mig en förkunskap som gjort det enklare att söka och tolka information och underlättat kommunikationen med informanterna. Samtidigt har jag varit tvungen att vara vaksam på att inte låsa mig vid den personliga erfarenheten utan vara öppen för att informanternas beskrivningar kan gå stick i stäv med mina egna upplevelser. Jag har generellt funnit min egen position som fruktbar eftersom jag i arbetet med materialet kunnat pendla mellan distans och närhet till mitt forskningsobjekt.

I intervjusituationen upplevde jag att informanterna var måna om att presentera sig själva och sin grupp på ett korrekt sätt och ibland kändes svaren opersonliga och standardiserade. Detta kan delvis bero på att intervjuerna skedde via skype eller på telefon och att ett mer personligt möte därmed försvårades. En annan förklaring kan vara att de flesta hade bloggar där de skrev om sin tro och att de därför var vana vid att formulera sig på ett formellt sätt.

## Disposition

Uppsatsens empiriska del är uppdelad i fem kapitel, följt av en avslutande diskussion. I *Första kapitlet* ger jag en övergripande beskrivning av nyhedendomen med extra betoning på wicca och visar även på vilka historiska strömningar som rörelsen hämtat sitt idéstoff från. I *Andra kapitlet* undersöker jag hur nyhedniska utövare begripliggör sig själva och sin tro genom berättelser om andliga vändpunkter och erfarenheter av magi. Jag lokaliserar även vad jag vill mena är den privilegierade berättelsen om den andliga resan, som både återfinns i forumtrådar på internet och i informanternas skildringar. I *Tredje kapitlet* analyserar jag häxans skiftande meningsinnehåll. Genom att undersöka vilka innebörder häxan som historisk och mytisk gestalt ges av informanterna belyser jag hur hon kan användas i skapandet av en positiv självbild. Jag analyserar även när och varför det blir problematiskt att använda sig av häxan som identitetsmarkör. *Fjärde kapitlet* handlar om hur den nyhedniska identiteten konstitueras i relation till vad den vänder sig emot. Jag visar här hur kristendomen används som ett privilegierat exempel på vad man inte är och att nyhedendomen på många sätt kan betraktas som en motkultur. Jag kommer även att granska hur utövarna positionerar sig i relation till varandra och vilka inkluderings- och exkluderingsmekanismer som verkar inom gruppen. Genom att analysera hur informanterna kategoriserar sig själva och andra blir det möjligt att ta reda på vilka värden som blir viktiga att upprätthålla inom gruppen. I *Femte kapitlet* vidgar jag perspektivet och försöker förstå nyhedendom som ett senmodernt fenomen.



## Informantpresentation

Sara är i fyrtioårsåldern och bor norr om Stockholm med sin sambo och sina tre barn. Hon är utbildad psykolog och jobbar för närvarande med ungdomar. Sara vill inte sätta ett namn på sin tro, men använder sig av tankestoff hämtade från nyhedendom och i synnerhet wicca. Hon utövar sin tro mestadels solitärt.

Emilia är i tjugoårsåldern och är för närvarande bosatt i London med sin pojkvän som är ateist. Där arbetar hon med marknadsföring och är medlem i en grupp för nyhedningar som träffas regelbundet för att umgås och utbyta erfarenheter. När hon bodde i Sverige var hon medlem i ett coven, men nu praktiserar hon solitärt. Emilia kallar sig själv för wiccan och häxa.

Anna är i trettioårsåldern och lever i en mindre skånsk ort med sin flickvän. Hon jobbar som teknisk support och sköter om sina hästar på fritiden. Anna kommer från en kristen bakgrund men är nuförtiden wiccan och häxa. Hon är medlem i ett nybildat coven som hon startat upp med några vänner.

Cecilia är i övre tjugoårsåldern och är utbildad sjuksköterska. Hon bor med sin blivande make i Närke. Cecilia är wiccan och praktiserar sin tro solitärt.

Stina bor i en svenskspråkig del av Finland. Hon är i tjugoårsåldern och studerar språkvetenskap på universitetet. Stina är medlem i ett coven och kallar sig själv för häxa och wiccan.

# Bakgrund

## Nyhedendom

Nyhedendom, eller nypaganism som det även kallas, är ett paraplybegrepp för en rad olika moderna naturreligioner som vuxit fram och etablerats under andra halvan av 1900-talet. Av dessa är kanske de mest utbredda asatro, wicca, nyshamanism och druidism. Ordet pagan kommer från latinets *paganus* och är en gammal beteckning på dem som levde utanför stadsmurarna. Det var också de romerska soldaternas ord för civil i motsats till soldat, och kom senare att användas inom kristendomen som ett samlingsnamn för dem som inte var ”krigare för kristus”, det vill säga inte kristna (Holmberg 1998: 232).

Nyhedniska utövare betonar gärna att deras tro har sina rötter i förkristna naturreligioner och folkmagi, men som många forskare påpekat kan traditionerna även spåras till den ceremoniella magin under renässansen och det sena 1800-talets intresse för spiritism och ockultism (Pike 2001: xiv). Nyhedendomen utmärker sig genom en holistisk världssyn, tron på och praktiserandet av magi och en oftast polyteistisk gudstro. Varken nyhedendomen eller de olika trosinriktningar som befinner sig inom detta begrepp är centralstyrt och det finns en övergripande misstro till auktoriteter. Istället betonas den personliga och individuella trosutövningen. Den är också eklektisk och utövare blandar gärna friskt mellan olika traditioner (Östling 2012: 142). Kontakten med naturen ses som en central del av det religiösa utövandet. Naturen betraktas som besjälad och med tron följer ofta ett miljöengagemang. Detta hör till viss del ihop med att nyhedendomen växte fram i samband med 60-talets motkulturer där miljöfrågor sattes på agendan. Nyhedendomens, och i synnerhet wiccas, ofta essentialistiska feminism kan även spåras härifrån. Östling lokaliserar natursynen bakåt till sekelskiftets borgarklass och dess idealisering av livet på landet samt de naturromantiska strömningarna under 1800-talet (ibid 144-145). I Sverige är de vanligast förekommande nypaganistiska religionerna asatro och wicca.

## Wicca

Eftersom merparten av mina informanter är wiccaner kommer jag att ägna denna underkategori av nyhedendom extra utrymme. Wicca grundades i Storbritannien av frimuraren Gerald Gardner under 1950-talet och har funnits i organiserad form i Sverige

sedan 1980-talet. Gardner var starkt influerad av egyptologen Margaret Murrays teori om en fruktbarsreligion som utövats i en obruten tradition sedan förkristen tid av häxor i hemliga sällskap (Östling 2012: 149). 1954 skrev han boken *Witchcraft today*, i vilken han hävdar att han blivit initierad i ett sådant sällskap, och därmed tagit del av en uråldrig religion som dyrkar en gudinna och en behornad gud, av de kristna felaktigt utpekad som djävulen. Detta blev startskottet för den wiccanska rörelsen (Clifton 2006: 15). Under 1960-talet kom wicca till USA och blev där präglad av miljörelsen och andra vågens feminism (ibid 41).

Religionens mest utmärkande drag är tron på guden och gudinnan, firandet av åtta högtider hämtade från det keltiska årshjulet och praktiserandet av magi som en integrerad del av trosutövningen. Guden och Gudinnan ses som representationer av en ursprunglig helig kraft som konstituerar världen (Cunningham 2004: 9). Denna kraft återfinns i alla delar av skapelsen och wiccaner tror därför inte på en hierarkisk uppdelning mellan det materiella och det andliga. Vår fysiska omvärld betraktas som helig och det är delvis genom den vi möter det gudomliga (Holmberg 1998: 248). Grundläggande för den wiccanska tron är även en cyklisk tidsuppfattning. Detta manifesteras i det keltiska årshjulet med åtta sabbater eller högtider om året, och den utbredda tron på reinkarnation. Sabbaterna firas för att knyta an personligen till naturens växlingar. Under årshjulets gång följer man gudens livscykel från födelse i december till död i oktober. Förutom sabbater firar man även *esbats*, det vill säga tidpunkten för fullmåne (Berger 1999: 18).

Inom traditionell wicca är en wiccan per definition häxa, och många hänsyftar fortfarande till devisen ”*all wiccans are witches but not all witches are wiccans*” (jfr Wiberg 2000: 207). I samtalen med mina informanter har det dock framkommit att många väljer att särskilja på de båda begreppen och att det nämnda citatet inte är applicerbart på den svenska wiccakulturen. Här blir istället en wiccan utövaren av en religion medan en häxa är en människa som sysslar med magi. Många definierar sig fortfarande som båda, men det verkar finnas ett behov av att separera begreppen från varandra.

I religionens begynnelse utövades wicca enbart i *covens*, det vill säga sammanslutningar av häxor med en inre struktur på tre initiationsnivåer och under styrning av en överstepräst och översteprästinna. Flera av mina informanter väljer dock att utöva sin tro solitärt, dels för att detta alternativ möjliggjorts av den explosionsartade mängd information om religionen som

numera finns att tillgå via böcker och på internet och dels för att det i dagsläget inte finns tillräckligt många covens för att möta efterfrågan.

Wicca är en eklektisk tro och har sina rötter i flera olika traditioner. Religionsvetaren Laila Wiberg spårar religionens förhistoria tillbaka till 1800-talet och pekar ut flera olika strömningar i det dåtida engelska samhället som sedermera ledde fram till wicca. Ett av dessa är den ceremoniella magin som har sina rötter i 1600-talet. Denna utmärks av ett ofta komplicerat magiskt system som syftar till att kontrollera naturkrafterna (Wiberg 2000: 197). Hit hör sällskap som Frimurarorden, Rosenkorsorden och The Order of the Golden Dawn och berömda personligheter som Aleister Crowley och Dion Fortune. Från den ceremoniella magin har wicca hämtat ritualmallar och bruket av rituella föremål som pentagram, kniv, stav och svärd (ibid 198). Under 1800-talet kom även antikens förkristna och polyteistiska religion att populariseras i litteraturen. De gamla gudarna lyftes fram som symboler för en bekymmersfri och livsbejakande religion och fungerade väl ihop med tidens naturromantiska strömningar. Intresset tog sig inte bara uttryck i en romantisk hållning till antiken, även den egna folkliga traditionen ansågs bära på rester från en förkristen religiositet (ibid 199).

I dagsläget är wicca den internationellt mest framträdande av de nypaganistiska trossystemen. Med tjugo miljoner träffar på google är den knappast längre svåråtkomlig, och under de två senaste decennierna har den även plockats upp av populärkulturen i tv-serier som *Förhäxad*, *Buffy och vampyrerna* och filmer som *Den onda cirkeln*.

# Att berätta sin tro

I det här kapitlet kommer jag att analysera hur informanternas skapar identitet reflexivt genom berättande. Jag kommer även att granska hur utövandet av magi kan förstås som ett verktyg för att arbeta med självet.

## Vändpunkter

Alf Arvidsson använder begreppet vändpunkter för att märka ut de händelser i en livshistorisk berättelse som anses vara extra viktiga. Vändpunkterna innebär en större förändring i individens liv, som oftast markeras genom utvärderande kommentarer (Arvidsson 1998: 61). I intervjuer som fokuserar på informanternas religiösa liv blir upptäckten av eller tidpunkten då de anslöt sig till tron givna vändpunkter. Cecilia kommer från en icke-troende familj med ateistiska föräldrar, men har en morfar som är präst. Hon konfirmerade sig, men kände att den kristna tron inte stämde för henne. Hon upplevde en misstro mot religion, som i praktiken mest verkade leda till krig och fundamentalism. Vid 24 års ålder råkade hon av en slump komma in på en hemsida om häxor när hon sökte inspiration till sitt skrivande.

C: Ja, det stämde så mycket med vad jag redan tror på

M: Vad är det för någonting, eller vad var det som stämde överens?

C: Nej, men det var mycket det här att allt består av energi och energi kan omvandlas och arbetas med och att... ja. Jag har redan som liten trott på reinkarnation så jag har ju alltid trott på någonting men jag har inte kunnat säga "det är det här jag tror på". Men just det här att de har en gudinna och en gud och att liksom de är jämlika, det tilltalade mig väldigt mycket och att för mig så är de ändå två delar av samma entitet som är en egentligen. (Cecilia)

Även Stina hittade nyhedendomen via internet, och beskriver det som att wicca gav uttryck för något hon känt hela tiden. Hon gick då på gymnasiet och hade redan innan ägnat sig åt magi. Hon beskriver sina föräldrar som "kristna på pappret" men inte aktivt troende. Själv var hon under barndomen skeptiskt inställd till religion och berättar följande historia:

Jag har nog blivit döpt och konfirmerat och gått i söndagsskolan gjorde jag också när jag var riktigt liten, men det lär jag inte riktigt ha tyckt om. Mamma tycker om att påminna mig om att första gången vi kom hem från söndagsskolan så hade jag sagt (...) åt henne att "nä, mamma dit kan jag ju inte gå några flera gånger, de bara pratar om Jesus hela tiden!". Kristendomen kanske aldrig har varit riktigt min coup of tea. (Stina)

Anekdoten från barndomen ordnas in i Stinas berättelse och får betydelse i efterhand. I ljuset av sin wiccanska tro kan hon skämtsamt konstatera att kristendomen aldrig var hennes ”kopp te”. Hon beskriver upptäckten av wicca som en känsla av samhörighet, att hon hittat hem. I likhet med Stina och Cecilia menar de flesta att de funnit religionen av en slump. Annas berättelse tar sin början i en personlig kris. Hon hade innan dess varit kristen i många år, men hade svårigheter att få tron att stämma överens med hennes övriga syn på världen.

Och då så satt jag framför datorn en dag och så fick jag för mig att jag skulle söka på det här ordet som jag inte visste var det kom ifrån (...) jag tänkte: ”wicca det låter bra, jag letar på det”. Och så börja jag läsa om det och så kände jag bara att *jaha* (skrattar) Är det så *här* man är? (Anna)

Anna, Cecilia och Stinas skildringar stämmer överens med den typen av berättelser som står att finna på nyhedniska internetforum och bloggar. Beskrivningar av den andliga resan, eller ”*My wiccan path*” som det ibland kallas, är en vanlig berättargenre på dessa hemsidor. Alla människor anses ha en personlig andlig väg och en del av det religiösa utövandet är att utforska denna. Berättelserna är oftast indelade i tre steg där utövaren först redogör för sin religiösa bakgrund innan nyhedendomen, sedan hur denne kom i kontakt med religionen och sist var hen befinner sig i dagsläget. Ett typiskt drag i dessa skildringar är att författaren poängterar att tron är något som alltid har funnits där. Man hänvisar gärna till en stark känsla av närhet till naturen under barndomen, ett tidigt intresse för ockultism eller att en andlig och panteistisk syn på omvärlden alltid har varit en del av livsåskådningen. Dessa berättelser får sedan stå som ramverk till den senare upptäckten av wicca eller nypaganism och det religiösa livet som följt efter detta. Upptäckten av religionen beskrivs som något som skett slumpvis men som lett till en direkt och omvälvande känsla av att ha ”hittat hem”. Utövarna menar att nyhedendomen beskriver det de alltid har tänkt, men inte haft något namn på. I efterhand konstateras det att religionen har bidragit till en inre balans och en rikare tillvaro. Detta är vad man skulle kunna kalla för den *privilegierade berättelsen*; en stilbildande skildring som påverkar utövarnas beskrivningar av den andliga resan.

Sara lokaliserar vändpunkten till sin livskris vid 25 års ålder. Hon kände då ett stort behov av vägledning och valet stod mellan att uppsöka en terapeut eller en spådam. Sara valde till sist spådamen, vilket hon menar var den avgörande händelsen för hennes fortsatta andliga liv. I Saras berättelse blir detta det första vägvalet mellan den vetenskapliga och den alternativa

vägen. Att välja den alternativa innebar att öppna upp för handlingsmöjligheter som tidigare varit slutna.

När jag var tvungen att välja första gången för länge sen så valde jag den alternativa vägen och det innebär, för *mig* innebär det att det är där jag har mest påverkan, jag väljer själv, än idag. Jag har *en* enda läkare i hela mitt liv som jag *står ut med* att gå till och det är min husläkare, därför att hon vet att jag tar inte emot någon medicin utan jag vill ha, det enda jag vill ha av henne är hennes erfarenhet, att; ”okej vad händer om jag gör såhär eller såhär eller såhär?”. Och så presenterar hon alternativ och sin erfarenhet lägger hon bakom den och sen får jag välja själv. Och det är så jag vill ha det och det valde jag redan *då* och det fortsätter jag att välja. Hade jag valt något annat den gången, hade jag varit hos en psykoterapeut eller en psykolog under det tillfället (...) då hade jag förmodligen valt en helt annan väg. Det är väldigt mycket människor som väljer den vägen men det är inte för mig att utlämna mig till andras ansvar, utan jag vill kunna bestämma själv och det var det jag gjorde där, jag är sån fortfarande. (Sara)

Valet mellan spådamen och en mer konventionell rådgivning blir en knutpunkt i berättelsen om den andliga resan. Sara beskriver det som ”det första medvetna valet”. Den ges en upphöjd position och tillskrivs makt att determinera andra val som görs efter denna händelse.

Det intressanta det gav mig då var ju den här känslan av att ”Shit, det går. Hon kan!” liksom. Förstår du? Jag antar att det gav mig något slags första bevis på... inte för att jag tänkte så medvetet då men *nu* kan jag ju se det ”Just det, det *här* går, den här vägen kan jag välja” och sen så tog det tjugo år. Men sakta men säkert. (Sara)

Om Sara inte hade vänt sig till spådamen hade hennes senare val sett annorlunda ut. Händelsen har också kommit att bli en identitetsbyggande berättelse. Genom denna framkommer det att hon är självbestämmande och vill gå sina egna vägar. Anledningen till att hon berättar den för mig är för att den säger något meningsfullt om vem hon är idag. Den har retrospektivt laddats med betydelser.

Emilia kom i kontakt med wicca via sin väninnas mamma som var medlem i ett coven. ”*jag upptäckte det här när jag var fjorton och då sa det bara ”Klick” typ*” (Emilia) . Två år senare blev hon inbjuden till att delta i ritualer och började därmed aktivt praktisera häxkonst. Hon säger att hon inte tänkt så mycket på religion innan hon hittade wicca. Föräldrarna är ateister och hade initialt svårt att acceptera hennes intresse för ockultism och andlighet. Omfamnandet av den nya tron blev inte bara en andlig vändpunkt för Emilia, den hjälpte henne även att bli mer självständig gentemot sina föräldrar.

M: Hur tror du att ditt liv skulle ha sett ut ifall du aldrig hade hittat wicca?

E: Jag hade nog blivit geolog tror jag. Till att börja med tror jag definitivt att jag hade varit ateist och så hade jag nog sökt mig mer in på en vetenskaplig karriär (...). (Det stod) lite mellan att bli geolog som mamman och pappa skulle tyckt vara bra och som jag är jätteintresserad av visserligen eller så kunde jag välja att jobba med reklam och marknadsföring. Hade inte jag slagit mig fri så att säga från mina föräldrar på det sättet som jag gjorde när jag valde den här tron, då hade det nog varit mera självklart för mig att välja en vetenskaplig karriär än en kreativ. (Emilia)

Valet av tro frigjorde Emilia från föräldrarna och möjliggjorde i det långa loppet vad hon menar var ett kreativt karriärsval istället för ett vetenskapligt. Precis som i Saras berättelse knyts tron till självbestämmande, att lyssna på sig själv och gå sin egen väg. Detta autonomitetsprojekt upprätthålls och förstås genom att händelser organiseras i relation till varandra och tillskrivs betydelse.

I intervjusituationen ägnar sig informanterna åt att producera det som i Giddens terminologi skulle kunna kallas för en reflexiv självidentitet. Berättelser om det förflutna organiseras på ett sådant sätt att de blir meningsfulla i nuet. Detta är varken en strikt intern eller enbart social affär och den innehåller både bitar av fiktion och av verklighet. Externa händelser måste inkorporeras i den interna biografien över självet och organiseras på ett sådant vis att en kontinuerlig självidentitet kan upprätthållas (Giddens 53-54). Giddens är inte ensam om att länka samman narrativitet och identitet, Ricoeur använder begreppet *narrative-identity* för att beskriva hur identitet skapas genom berättande och *emplotment* för den process då erfarenhet omvandlas till narrativ. Den narrativa identiteten ger händelser mening och skapar en känsla av kontinuitet (jfr Johansson 2005: 84). Den religiösa tron och identiteten är givetvis någonting som skapas genom handlingar, erfarenheter och upplevelser av det andliga, men allt detta måste även översättas till den språkliga nivån och ordnas in i en narrativ struktur för att bibehålla sin mening. Att göra detta kan vara svårt. Informanterna uttrycker ofta en frustration över svårigheten att "hitta ord" för sina upplevelser, språket räcker helt enkelt inte till. Samtidigt som verbaliseringen av erfarenheter kan uppfattas som reducerande, drar den inte bara bort någonting utan lägger även till mening. Den privilegierade berättelsen skänker händelserna en narrativ struktur och erbjuder informanterna ett sätt att förstå sig själva och sina erfarenheter. Det betyder inte att utövarnas beskrivningar av sin andliga resa inte överensstämmer med verkligheten, bara att det alltid finns oändligt många andra sätt att organisera sina erfarenheter på som skulle vara likvärdigt sanna.



## Den magiska erfarenheten

Låt oss säga att jag får en arbetsintervju, då utför jag oftast en liten ritual. Man kan läsa en besvärjelse eller man gör ett litet sigill eller något som jag kan ha med mig när jag går på arbetsintervjun. Och det jag tror händer är egentligen att guden eller gudinnan ger mig lite tur, ger mig lite mod och lite mera styrka så det är lättare att visa framfötterna och visa upp att jag liksom är värd att anställas, och det hjälper mig att få liksom det jobbet som jag vill ha. Det låter helt sjukt att säga egentligen, men när jag gör sådana här saker så de flesta gångerna, typ 90 % av alla gånger, så funkar det ju. Jag får mer tur, det går bättre, jag lyckas med saker. (Emilia)

En central aspekt av nyhednisk religiositet är tron på och utövandet av magi och ritualer. Magi definieras av mina informanter som en handling där den personliga eller kollektiva viljan riktas mot ett specifikt håll och genom detta orsakar en förändring i den materiella verkligheten. Detta anses fungera eftersom man tror att världen består av energier som kan förflyttas och omformas med hjälp av tankekraft. Detta hör ihop med en holistisk syn på världen där alla delar är sammanlänkade med varandra och därför under varandras påverkan (Berger 1999: 19). Magi ses inte enbart som något som utförs i en avgränsad rituell sfär, utan snarare som en del av vardagsverkligheten, någonting som alla människor medvetet eller omedvetet ägnar sig åt.

För mig är det små mirakel. Det kan vara större (som att) jag har jobbat en längre tid på att förbättra en relation där jag till exempel jobbat med energi, att bara skicka energi och öka energi i det här förhållandet. Och så får jag efter en vecka eller så ett telefonsamtal där det bekräftas att nu är allt bra (...) Men sen gör folk det ändå utan att veta vad de gör (...) Jag och människor som *aktivt* medvetet gör de här sakerna kan få det att hända fortare, men jag tror ju att det fungerar oavsett. (Sara)

Informanterna definierar inte sitt magiska utövande som något som med en skarp skiljelinje separerar dem från andra människor, det verkar snarare handla om att de tycker sig ha lokaliserat en *allmänmänsklig* förmåga inom sig själva som de bestämt sig för att aktivt och på ett medvetet sätt utnyttja. Magi kan utövas när som helst och utan några som helst förberedelser. För vissa är magi något som ständigt händer när människor medvetet eller omedvetet riktar sina viljor åt olika håll. Det är helt enkelt en del av vardagsverkligheten. För en magisk ritual krävs det däremot att saker genomförs mer systematiserat och efter vissa givna mallar. I en ritual skapas en helig sfär i vilken det magiska arbetet utförs. Man tar ett kliv bort från det vardagliga och inträder istället en annan typ av verklighet där mötet med det gudomliga möjliggörs. Inom wicca kan en magisk ritual se ut på många olika sätt, men det finns vissa moment som är ständigt återkommande i informanternas beskrivningar. Enligt

dem består en ritual alltid av tre delar, en början, en mitt och ett slut. Den första delen förstås som ett sätt att fokusera och att släppa ifrån sig negativa eller gnagande tankar. Det är här den rituella sfären skapas.

Man slår en sån här cirkel omkring platsen där man ska vara. Jag brukar förklara det som att skapa ett avskilt rum eller ett avskilt område som man kan fylla med det man vill ha för det man ska göra helt enkelt. Ungefär som ha en ryggsäck med sig med grejer man behöver då. Och sen kan man även rena den här cirkeln, och det kan man göra på olika sätt såklart. Det är också ett sätt att *bli av med*, om man är stressad eller om det är mycket man går och tänker på så kan det vara skönt att liksom ha en plats där man struntar i allt lite grann. (Anna)

Rening och skapandet av en cirkel görs genom både visualisering och symboliska handlingar.

Dels så kan man använda sig av till exempel vatten och salt. Salt står för jord och vatten står för vatten. Så blandar man det och då... vad heter det? Inte riktigt välsigna men man renar det på ett sätt, och sen kan man stänka det här runt om där man ska ha cirkeln. Man kan även föra rökelser runt som representerar eld och vind. Sen så brukar man lägga cirkeln då och de flesta brukar gå runt för att lägga cirkeln, alltså att de går runt och pekar eller har en kniv och pekar för att rikta sina energier till det här då, så de går runt cirkeln. Men jag har gjort så att jag skickar ut min cirkel inifrån mig så att det blir en energiboll runt mig, runt den plats jag vill ha. Så det är typ så jag slår cirkeln. (Cecilia)

När cirkeln är slagen och renad välkomnas de krafter som ska hjälpa till under ritualen. Det är vanligt att åkalla både väderstrecken och guden och gudinnan. Efter detta påbörjas det magiska arbetet. Det är under denna huvuddel som den specifika avsikten med ritualen ska realiseras genom att viljan riktas mot sitt mål. När det magiska arbetet har utförts tackas gudarna och väderstrecken och cirkeln bryts. I covens är det vanligt att man efter detta samlas för en ritualmåltid; *cake and ale*.

Sen har man en *cake and ale*; att man äter något och liksom slappnar av och hänger lite efteråt för att låta liksom det magiska arbetet som man har gjort sjunka in så att säga. Man gör inte ritualen och går sen utan man måste vara kvar lite efteråt och äta och dricka och låta det sjunka in. (Emilia)

Genom ritualen inträder informanterna i en sfär som separerar dem från omvärlden. Där kan de i en närmare kontakt med gudarna utföra sina magiska handlingar för att sedan återvända till den vardagliga verkligheten. Informanternas beskrivningar stämmer generellt väl överens med de ritualmallar som beskrivs av Raymond Buckland och Scott Cunningham, två framstående författare inom den wiccanska rörelsen (jfr Buckland 2002 & Cunningham 2004).

Magin är en nodalpunkt i informanternas religiösa utövande; ett tecken med en framskjuten position i meningsnätverket som andra tecken organiseras efter. Magi utförs för att skapa förändring men i processen gör den även något med utövaren. Som forskare som Berger, Pike och Greenwood poängterat är skapandet av självet och den reflexiva förståelsen av självet central för modern magiutövning (Berger 1999, Greenwood 2000, Pike 2001). Den reflexiva självidentiteten är ett ständigt pågående projekt i den senmoderna världen där att "hitta sig själv" blir till ett nödvändigt imperativ. Terapeutiska inriktningar som populariserats och blivit en del av vår allmänna förståelse av oss själva och den enorma marknaden för självhjälpsböcker är tydliga exempel på detta. I samtalen med informanterna framkommer det att magi delvis används som ett verktyg för att komma i kontakt och arbeta med det egna jaget. På en nivå handlar det magiska utövandet om att nå ett särskilt mål. Det kan exempelvis vara att lyckas på en arbetsintervju, stärka en relation eller bli kvitt en förkylning. På ett annat plan fyller den magiska ritualen funktionen av att i sig själv erbjuda en stark upplevelse. Lukten av rökelse, värmen från de flackande ljusen och yttrandet av magiska ord skapar en stark upplevelse som i sin fysiska påtaglighet är meningsskapande. Genom ritualen stärks kontakten med det gudomliga, men den används även som ett tillfälle för att återknyta till sig själv. I den magiska ritualen skapas genom cirkeln en avgränsad helig sfär som är skild från vardagsverkligheten. Att träda in i denna ses som en möjlighet att stänga av stressen och bruset från omvärlden och hitta tillbaka till sig själv.

Om det finns någonting som jag försöker åstadkomma som jag inte riktigt lyckas med på (ett) så där vardagligt plan så kan jag försöka närma mig det på ett magiskt plan. Sen tycker jag (att det blir ett sätt att) hålla kontakt med naturen och så får man en stund då man tar det lugnt och slappnar av. Så där connecta till sig själv lite. (Stina)

På en tredje nivå handlar det magiska utövandet om ett ständigt arbete med självet. För att magi ska fungera så måste viljan vara tydligt riktad. För detta krävs det att utövaren vet vad hon vill och reflekterar över potentiella för- och nackdelar med detta.

Det tillför mig tydlighet i vad jag önskar och ju oftare jag gör sådana här saker (...) (ger det) en *tydlighet* kring mig, i mitt liv, vad jag faktiskt *väljer*, vad jag väljer att ha min fokus på om du förstår vad jag menar? Att om vi säger att jag nu bara regelbundet, bara en gång i månaden säger vi (...) vid varje fullmåne bestämmer mig att nu ska jag sätta mig och verkligen bestämma mig för vad det är jag vill ha och vad det är jag inte vill ha. Är det någon jag vill hjälpa och vill jag dra till mig något... någon trasig relation jag vill liksom släppa eller någonting sådant... och så gör jag det regelbundet ofta och det blir en tydlighet för mig,

på något sätt rensar det inuti. Det ger mig utrymme för att fokusera på det som jag vill, att inte lägga en massa energi på *skitsaker*. (Sara)

Magin blir ett sätt för informanterna att ”rensa upp” inuti självet och få klarhet i vad de vill och inte vill. Det gäller att kliva in i sig själv och reflektera över vem man är och vart man är på väg. I detta ligger även en föreställning om ett essentiellt jag, en kärna som det går att få kontakt med.

# Häxan

Enligt diskursteorin skapar vi vår identitet genom representationer. Identiteten byggs med andra ord upp av externa bilder som internaliseras och blir en del av hur vi betraktar oss själva. Varje grupp har representationer som möjliggör gruppidentiteten och dessa två växer fram i en gemensam dialektisk rörelse (Jørgensen & Phillips 2000:50). Inom nyhedendomen generellt, men framförallt inom wicca, är häxan den tydligaste representationen för gruppen och den enskilda utövaren. Wicca och witch har samma etymologiska rötter och var från början närmast synonymmer med varandra inom rörelsen (Clifton 2006: 83). Nu för tiden gör många utövare en uppdelning mellan de två begreppen där wicca hänsyftar till det religiösa och andliga utövandet medan häxan kopplas samman med det praktiska utövandet av magi. Som visuell bild är den senare tacksam att använda sig av. Vi vet alla hur den schablonmässiga häxan ser ut. Med spetsig hatt, kvast och rykande kittel är hon lätt att peka ut och förekommer som symbol på mängder av nyhedniska hemsidor. I det här avsnittet kommer jag dels att analysera hur häxan används som representation av informanterna, men även hur begreppet är problematiskt att använda sig av på grund av sitt kontextuellt skiftande meningsinnehåll.

## Häxan som representation

Häxan är en representation; en extern bild som man kan identifiera sig med och genom detta erhålla en viss förståelse av sig själv. Inom det nypaganistiska fältet kopplas häxan ihop med en rad tecken som alla bidrar till en positiv självbild. Hon, för det är oftast en hon, representerar styrka och autonomi, en närhet till naturen och kunskaper om det fördolda i tillvaron. Cecilia beskriver häxan på följande sätt:

För mig så står det för någon som är självständig, någon som tar ansvar för sina egna handlingar och därför överväger dem noggrannare än någon som kanske inte gör det och... på sätt och vis så känns det väl lite som ett frihetsbegrepp, att man är lite friare som person. (Cecilia)

Att ta ansvar innebär att ta kontroll, att genom självständiga val bli ett autonomt subjekt i stället för att viljelöst följa med strömmen. Vi kan här erinra oss om att det inom wicca generellt finns en idé om att varje utövare har sin egen andliga väg. Den andliga resan

beskrivs som att hela tiden beträda okänd mark istället för att passivt vandra den väg andra redan stakat ut. Bilden av häxan går i linje med detta ideal.

Kanske det är lite så här, vad heter det på svenska? Empowering på något vis (...) Jag kom på spontant att om man ser ganska stereotypiskt så brukar häxan som stereotyp ses som en ganska kraftfull person så att kanske lite på det viset att... det ger som en bättre självbild på något vis, att se sig själv som en stark personlighet. Så där kraftfull fast samtidigt lite sådär outsider, men stark i sig själv. (Stina)

Identifikationen med häxan ger enligt Stina positiva effekter i form av att hon känner sig stärkt som individ. Hon pekar på det faktum att identifikation är transformerande; den *gör* något med henne. Genom myten om häxan får informanterna tillgång till egenskaper som, ifall identifikationen upplevs som hållbar, internaliseras i den egna självbilden. I samtalet med Anna framkommer det även att häxan för henne är en del av ett feministiskt projekt eftersom hon ses som en representation av ”den starka kvinnan”. Häxan är för Sara ekvivalent med kvinnokraft. Genom detta kan hon bli en motfigur i en patriarkal värld där handlingsmöjligheterna som kvinna är symboliskt eller reellt beskurna. Eftersom samtliga känner sig dragna till häxan innebär det att det är en representation av egenskaper som upplevs som åtråvärda och eftertraktade. Det handlar inte enbart om en önskan att känna sig stark, fri och självständig, utan även en längtan efter en närmare relation till naturen. Häxan beskrivs som en person som både har en djupare kunskap om och en mer genuin kontakt med naturen. Bilden av gamla tiders botare dras ofta upp och länkas till häxan.

Alltså som jag ser det finns det en viss kunskap om till exempel naturen, hur det funkar med läkemedel och ja, örter i princip och hur naturen funkar (...) som finns kvar eller som somliga människor har bevarat. Innan så var man ju på många sätt närmre naturen, man berodde mer på den än vad man gör nu. Nu kan man i princip bara gå ut till butiken och få sitt käk, innan var man tvungen att antingen samla det eller göra det. Så där finns det någon slags förbindelse som jag tror att folk har tappat bort lite grann och så finns det dem som *inte* har det och det är de som *jag* tycker känns häxiga om man nu får säga så, och så tror jag det alltid har varit. (Anna)

Häxan kopplas ihop med ett generellt förflutet då människor var mer beroende av och i större kontakt med naturen. I citatet döljer uppdelningen mellan förr och nu en värdering där dagens minskade anknytning till växter och djur ses som en oönskad konsekvens av moderniteten. Någonting har ”tappats bort”, ”gått förlorat” och detta något finns fortfarande bevarat hos några få som Anna beskriver som ”häxiga”. När häxan förbinds till naturen så knyts hon i samma rörelse till det förflutna och traditionella, och vice versa.

E: Jag har alltid gillat den thailändska häxan som är liksom dörren mellan den mänskliga världen och andra sidan så att säga. Alltså den som kan kommunicera med naturväsen och gudarna. Visserligen också med döda, men som är den här porten mellan vår värld och nästa.

M: Kan du identifiera dig med den beskrivningen av häxan?

E: (suckar) Det är en väldigt häftig bild och självklart skulle jag ju alltså, ja på sätt och vis kanske, för det som jag söker många gånger är ju en kontakt och en förståelse för naturen och få känna att man är naturlig del av naturen. Jag tror att vi som människor har skapat oss ett samhälle bort från naturen. Vi bygger hus och tränger undan naturen och djuren får inte vara här och vi ska kontrollera dem och det är hela den här industrialiserade köttindustrin och så här. Vi har liksom klivit bort ifrån ett naturligt sätt att leva där vi är en naturlig del av ekosystemet. Och jag kan längta tillbaka till det. Jag kan tycka att det blir jävligt mycket ibland med en massa hus och vi bryter mot naturen och vi bara skjutsar undan alltihopa och liksom ”här bor vi nu ska vi bestämma nu får allt annat bara flytta på sig och vi tar det vi vill ha helt skoningslöst” och det skapar stora konsekvenser för miljön och så. (...) Jag försöker ju att vara väldigt eko-medveten och göra ett så litet avtryck på miljön som möjligt och liksom leva ett rent liv, kan man säga så? Som möjligt just för att jag vill ha den här kontakten och balansen med moder jord. Så på det sättet skulle man kunna säga att jag identifierar mig lite med en sådan häxa. (...) En sådan där klok gumma i en liten stuga som kan blanda ihop salvor mot eksem och sådana där roliga saker. (Emilia)

I identifieringsprocessen med häxan tonas generellt den magiska och supranormala aspekterna. Istället framhävs egenskaper som av omvärlden helt klart borde te sig som sekundära. För Emilia blir identifieringen med häxmyten möjlig för att den betecknar ett förindustriellt förhållningssätt till naturen och övertygelsen om att hänsyn till allt levande går före maximerad vinst. Även här ställs ett förr mot ett nu. Nutiden beskrivs i dystopiskt ljus där kall rationalism lägger naturen under sina fötter och utnyttjar den efter eget godtycke. Människor blir alienerade eftersom de inte längre tillhör ”en naturlig del av naturen” och djuren plågas ihjäl på slakterierna. Häxan representerar ett förflutet eller en möjlig framtid där saker och ting är annorlunda. Hon blir inte bara en politisk symbol på grund av möjliga feministiska konnotationer utan även för att hon kan beteckna en miljöpolitik som genomsyras av hänsyn och balans. På så vis kan häxan förstås som en strategi för att hantera den apokalyptiska stämning som inramar det senmoderna samhällets i takt med att klimathot och miljöförstöring allt mer har kommit att bli en realitet för människor världen över. Det bör inte enbart ses som ett passivt hemfallande till en romantiserad bild av ett fiktivt förflutet, utan döljer i sin mytiska inramning en politisk sprängkraft. Häxan sätts som en motfigur till det som anses vara fel med vårt sätt att leva och pekar ut vägen mot förändring.

## Häxan – en flytande signifikant

Häxan knyts till en rad olika tecken som leder till en positiv självförståelse. Självständighet, styrka, frihet, det förflutna och naturen bidrar alla till att ladda begreppet med mening. På ett mer pragmatiskt plan definieras häxan kort och gott som någon som utför häxkonst, det vill säga magi. Detta är en definition som alla mina informanter håller med om och initialt blev jag därför förvånad när vissa, trots att de var magiutövare, inte ville kalla sig själva för häxor. Samtliga producerar aktivt ekvivalenskedjan mellan häxan och de tecken som redan behandlats här, och menar dessutom att det är något de kan identifiera sig med. Den initiala begreppsförvirringen kom sig delvis av att identifikation både kan betyda *som jag är* och *vad jag är*. Häxa är uppenbarligen för vissa något som de kan identifiera sig med men som inte utgör deras identitet. Trots att häxan utifrån definitionen ”någon som utövar magi” är en identitet som står öppen för alla väljer vissa att inte använda sig av den. Detta beror på att häxan som begrepp är en flytande signifikant – ett tecken som står extra öppen för tillskrivning inom och mellan diskurser och därför blir konfliktdrabbad och problematisk att använda sig av. Flera hänvisar till begreppets diffusa karaktär, även fast de personligen kan definiera det relativt klart själva. Kärnan i problematiken är att trots att mina informanter är relativt ense om hur en häxa kan definieras, så är de inte bara tvungna att förhålla sig till de olika och oftast motstridiga definitionerna som förekommer inom det nypaganistiska fältet, utan också till de som förekommer utanför detta fält. Cecilia, som beslutat sig för att inte kalla sig själv för häxa, beskriver det så här:

C: Just själva häxbegreppet verkar väldigt luddigt, det är väldigt svårt att definiera vad det är tydligen, för en del kallar sig häxa ganska fritt. Det kan vara, även om man så bara håller på med healing medan andra säger att man måste vara född till det och att man ska ha speciella kunskaper som man har fötts in med för att kalla sig häxa. Så det verkar vara väldigt svårt. En del blir sura om man gör det (skratt)

M: Har du träffat människor som liksom blivit arga, eller som...

C: Nej, kanske inte arga men blir irriterade eftersom de tycker att det är deras begrepp av häxa som stämmer

J: Ja

C: Så... men jag har däremot träffat väldigt många som kallar sig för häxor även om de inte har hållit på med magi egentligen. (Cecilia)

Begreppet häxa är en konfliktyta som Cecilia undviker att beträda. Identifiering är inte enbart en privat handling utan en social, och genom öppen identifiering är vi med och förändrar teckenmeningarna inom ett visst fält. Om Cecilia definierar sig själv som häxa innebär det att



andra definitioner hotas och därför måste hon och andra i hennes position tillrättavisas för att stabilisera ordningen. Som Cecilia beskriver finns det inom det nyandliga fältet en dragkamp mellan tillslutning och öppenhet, inkludering och exkludering. För vissa bör begreppet häxa stå för en mängd olika saker och knyts till en rad skilda praktiker. Utan denna öppenhet så skulle en människa som exempelvis enbart håller på med kristallhealing inte kunna identifiera sig som häxa på ett meningsfullt sätt. Att kämpa för en öppen tolkning blir en strategi för att bibehålla sin identitet. För andra hänvisar identiteten häxa till en specifik förmåga som bara innehas av en liten och exklusiv grupp. De vill istället krympa begreppets spännvidd eftersom identiteten blir meningsfull just i sin exklusivitet. På internetforum och bloggar står det att finna mängder av definitioner på vad en häxa är som medvetet eller omedvetet positionerar sig på denna inomdiskursiva kamp om mening. En wiccan skriver att hon undviker ordet häxa eftersom hon inte vill hamna i konflikt med ”traditionalister”, det vill säga människor med en elitistisk inställning till häxbegreppet, eller bli förknippad med unga oseriösa anhängare. Hon och många andra menar att det i och med populära tv-serier och filmer med ockulta teman blivit vanligt att unga människor identifierar sig själva som häxor trots att de har tämligen bristande kunskaper om häxkonst.

Det går nästan inte att säga vad en häxa inte är idag. Begreppet är ett slags slasktrattsbegrepp där allting som uppfattas som lite annorlunda hamnar. För mig finns det däremot en särskild grupp som jag anser bör avstå från begreppet, åtminstone till vidare. Denna grupp är unga tonårstjejer som använder häxan i sitt identitetssökande. Jag tror att det är viktigt att avstå från att sätta sådana etiketter på sig själv innan man vet om man menar allvar med att göra det. (Enkät svar 1)

Identiteten som häxa blir problematisk på grund av sitt flytande meningsinnehåll. I och med att begreppet öppnas upp av allt fler anhängare urholkas den även på mening. För att identifikation ska bli möjlig måste utövaren känna tillhörighet, och när gruppen som tillhörigheten hänvisar till förändras kan det bli nödvändigt att göra avkall på sin identifiering. Att svarspersonen inte tycker att unga tjejer ska benämna sig själva som häxor beror på att de besitter makt att genom sin identifiering förändra ekvivalenskedjan även för henne. Ingen annan av mina informanter uttrycker någon liknande önskan om att exkludera någon viss grupp från häxbegreppet. De flesta beskriver att de registrerar att häxidentiteten inomdiskursivt kan vara en känslig fråga, men att de själva helt enkelt håller sig till sin egen definition och inte bryr sig så mycket om vad andra häxor eventuellt tycker om det. Däremot uttrycker samtliga att begreppet blir svårare att använda sig av när de rör sig utanför en nyhednisk kontext. Rädslan för att missförstås av omgivningen gör att många väljer att inte

vara öppna med sin identitet i vissa sammanhang. För Sara har detta lett till att hon överhuvudtaget inte benämner sig själv som häxa.

Jag tror att det finns en fördel att använda det, ja. Frågan är om man någonsin kommer att få en enhetlig bild av det, men jag skulle *inte*, inte i dagsläget i alla fall, gå ut och säga att jag är (häxa). *Andra* får gärna säga det, det skulle jag se som en komplimang, det skulle jag. Men jag skulle inte göra det. Det skulle kännas pretentiöst på *ett* sätt, det skulle kännas som att det är ett ganska *otydligt begrepp* när det är en massa människor, massa *olika* människor, närvarande som man inte vet om de förstår vad det innebär. (Sara)

Inom den nyhedniska rörelsen sätts häxan ihop med tecken som kan leda till positiv självidentifikation. Utanför detta sammanhang är hon dock kopplad till en rad negativa attribut som försvårar kommunikationen mellan informanterna och omvärlden. De andras häxa konstitueras, enligt informanterna, av en ond sagogestalt, satanism eller, i bästa fall, med en lättuggad hollywoodockultism som härrör från Disneyfilmer och de populära ungdomsböckerna om Harry Potter. Inget av detta är något som är önskvärt att förknippas med och därför blir den egna identifikationen ett problem så fort de befinner sig utanför det egna fältet. För Sara leder detta till att identiteten blir ohållbar. Hon låter sig identifieras som häxa av andra men använder inte begreppet om sig själv. Jag får aldrig något riktigt svar på varför det skulle kännas pretentiöst, men kanske menar hon att hon genom att presentera sig själv som häxa gör anspråk på att ha förmågor som de andra exkluderas från, hon ”gör sig själv märkvärdig”. Även fast barriären mellan olika teckenmeningar kan överstigas kräver det arbete och tid. För Anna innebär det att hon undviker att använda ordet utanför den egna gruppen.

Alltså häxor är väl särskilt mycket det här att man ska vara någon slags gammal ond kvinna med vårta på näsan (skrattar). Det är väl i princip att det skulle vara något elakt och dumt, att man går runt och kastar förbannelser på folk man inte tycker om (...) eller som sagt då att man skulle vara någon slags djävulsdyrkare. Men sen vet jag inte, jag har inte råkat ut så mycket själv men det man har hört har ju mest varit folk som säger att de är häxor. Det har inte varit så mycket wiccaner faktiskt, då brukar folk mest bli lite nyfikna och tycka ”vad är det där för en ekotönt?” (skrattar). Så just det ordet är inte så laddat, det är inte så många som känner till det än, alltså vad wicca är för någonting eller vad en wiccan är för någonting, medan häxa ändå har en viss, ja, det har ju ändå en viss historia med sig som kanske inte är så jättepositiv. (Anna)

I sammanhang med nya människor kan det vara enklare att benämna sig själv som wiccan än som häxa. Medan häxan är en flytande signifikant med skiftande betydelser i olika diskurser

är wicca ett relativt oladdat begrepp utanför den nypaganistiska rörelsen. För att undvika andra människors initiala misstänksamhet, eller känslan av att bli dömd på förhand, väljer både Stina och Anna att snarare använda det sistnämnda begreppet. Man kan, som Anna säger, visserligen bli betraktad som en ”ekotönt” men detta är lättare att hantera socialt än att förknippas med djävulsdyrkan och svart magi. Häxbegreppet används även pejorativt om kvinnor som betraktas som otrevliga, något som Cecilia utger sig för att bemöta med motmakt; *”Alltså när folk använder häxa just som skällsord då brukar jag ta det som en komplimang (skratt), då brukar jag säga tack”* (Cecilia). Genom att omdefiniera skällsordet till en komplimang utmanar hon teckenmeningen.

Emilia är trött på den ensidiga bilden av häxan som presenteras i media och berättelser. Samtidigt betonar hon att hon inte vill göra anspråk på ensamrätt till begreppet.

I *stort* så är nog häxa fortfarande såhär sagobegrepp med vårtor på näsan och det kan jag tycka är rätt okej för jag menar utifrån ett historiskt perspektiv och om man tittar på vår historia och folksagor och så här då var ju en häxa en sådan många gånger. Och det är ju mer av vår kultur och vår historia och många av de där historierna är ju väldigt *bra*, så jag har absolut inget behov av att det liksom ska stämma (förställer rösten) ”Man ska aldrig visa en grön häxa med vårtor på näsan mer på tv” för jag menar det är ju inte *vi*, vi äger ju inte det ordet. Alla äger ju det ordet. (Emilia)

Viktigt att poängtera i sammanhanget är att häxan inte är en enskilt sluten identitet som ”drabbas” av externa fördomar. Det nypaganistiska häxbegreppet skapades och fortsätter att konstitueras av de historiska och kulturella processer som den tar avstånd ifrån. Det gäller förvisso alla identiteter, men kanske i synnerhet den wiccanska häxidentiteten som växte fram i samklang med 60-talets motkulturer (Clifton 2006: 41). Häxa är en identitet som ”krånglar”, den bråkar med sina bärare och ger upphov till ständiga förhandlingar och missförstånd. Samtidigt har vi sett hur häxan kan leda till en positiv självförståelse och, kanske just i kraft av sina negativa konnotationer, fungera som en motfigur till det som upplevs som negativt i nutiden.

# Det vi inte är

## Förhållandet till kristendomen

Som Richard Jenkins skriver är identiteter alltid relationella och konstitueras genom skillnadsskapande processer (Jenkins 2008: 17). Nyhedendomen har växt fram som en reaktion mot kristendomen och de effekter som det kristna synsättet har haft på det västerländska samhället (jfr Holmberg 1998). Av denna anledning är det naturligt för informanterna att använda kristendomen som motbild när de beskriver sig själva och sin tro, det är genom den som den egna religiösa självbilden framträder som tydligast. Med detta inte sagt att nyhedendom är ett tomt begrepp utan sitt förhållande till kristendomen. Vad som däremot står klart är att det är skillnaderna gentemot kristendomen och annan, framförallt abrahamitisk religion, som oftast tas upp när informanterna ska beskriva nyhedendomens positiva särdrag.

Anna, Stina och Cecilia är konfirmerade i den protestantiska kyrkan medan Emilia växte upp i ett ateistiskt hem. Anna är den enda som under en längre period identifierat sig själv som kristen.

M: Kommer du ihåg när du började intressera dig för kristendom?

A: Det har jag nog alltid gjort egentligen. Alltså när jag var liten var det väldigt spännande med alla de här historierna så klart, du vet man fick rita och teckna i lågstadiet. Då tyckte jag det var spännande historier och så där. Sen glömde jag nog bort det ett tag tills faktiskt långt efter att jag konfirmerat mig när jag började tänka att det måste finnas *någonting* annat, *någonting* mer än bara, jag ska inte säga bara, men mer än bara det man ser. Och just då var det väl den tron som passade mig bäst även om det fanns mycket jag inte höll med om alls, men det försökte jag på något vis rationalisera bort lite grann... och det gör jag mycket mindre med wicca kan man säga, nästan inte alls. (Anna)

Behovet att rationalisera bort aspekter av kristendomen blir för Anna ett skäl till att wicca fungerar bättre för henne. Känslan av att behöva förhålla sig till saker som inte känns riktiga gör att kristendomen för många av informanterna aldrig har blivit ett seriöst alternativ i det andliga sökandet. Inom nyhedendomen slipper de göra avkall på sina värderingar, därav känslan av att ”komma hem” som avhandlades i första kapitlet. Stina nämner den tillåtande synen på homosexualitet som något som positivt särskiljer wicca från många andra religioner. Att slippa förhålla sig till en religiös urkund som fördömer människor utifrån sexualitet,

bidrar till att behovet av bortrationalisering minskar. Bibelns fördömande attityd ses överlag som ett problem och informanterna pekar gärna på hur nyhedningar istället försöker att vara öppna och tillåtande.

A: Jag kan ju personligen tycka liksom att de flesta hedningar som jag känner, det är så klart det finns alltid undantag, det finns alltid rötägg i alla inriktningar, men jag kan tycka att det finns någon slags skön fördomsfrihet. (...) Jag ska inte säga att man aldrig hittar rasister eller homofober eller allmänna puckon inom wicca eller bland häxor för det gör det naturligtvis också, men jag tror att de är förhållandevis få i alla fall. Om man nu ska jämföra då med varsomhelst annars. (...) Vad *jag* vet så är det i alla fall en av de få som officiellt har någon slags mening att de flesta är okej (skrattar) eller vad man ska säga. Att de som inte dedikerat och med vilje skadar andra människor de är okej, vad de nu är för någonting, som kanske inte är lika accepterat *någon annanstans*. (Anna)

Ett annat viktigt särdrag som framhålls av informanterna är dualismen i det gudomliga; att både en manlig och en kvinnlig kraft tillbeds och att dessa ses som jämlika. Världen förstås som nästan uteslutande uppdelad i två kön vilka måste förenas för att nytt liv ska uppstå. Att det gudomliga skulle kunna reduceras till en uteslutande manlig kraft betraktas som en patriarkal konstruktion. I detta ligger en sorts essentialistisk feminism där det kvinnliga upphöjs från sin underordnade position, men där en dualistisk genusordning kvarstår. Gudinnan fungerar inte bara som ett politiskt ställningstagande utan underlättar även den egna identifieringen med det gudomliga. Som nämnts innan är samtliga av mina informanter och merparten av alla wiccaner kvinnor. Det gudomliga betraktas inte som något som enbart befinner sig på ett avlägset andligt plan utan något som manifesterar sig runtomkring oss dagligdags, och för informanterna är det personliga engagemanget och den personliga identifieringen med det gudomliga centralt. Gudinnan visar sig i en mängd skepnader som alla belyser olika aspekter av henne, från ung kvinna till gammal gumma. Detta underlättar identifiering eftersom utövarna kan välja att utforska den skepnad som för stunden känns mest tilltalande. Detta är också vad som anses problematiskt med den kristna guden som beskrivs som en ”gammal gubbe” oavsett vem som tillber honom.

En kväll bestämde jag mig för att be till den kristne guden. Jag talade om för honom att jag inte kunde förstå vad han, en gammal skäggig gubbe uppe i himlen, skulle kunna ha för någonting gemensamt med mig, en ung tonårstjej. När jag tänkte på den kristne guden föreställde jag mig bilder av min egen pappa och farfar. Jag var inte längre intresserad av att lägga min egen andlighet i deras händer. Jag talade också om för den kristne guden att i ett förhållande så måste man kunna kommunicera med varandra men jag kände inte att han lyssnade på mig. Om han skulle ha några invändningar mot mitt nya arrangemang så uppmanade jag honom att höra av sig till mig. Jag hörde aldrig av honom. (Enkät svar 4)

Medan den kristna guden för den tillfrågade var låst vid bilden av hennes far och farfar öppnar de nyhedniska gudarna upp för en mängd olika representationer tillgängliga efter tycke och smak. Natursynen framhävs också som något som särskiljer nyhedendomen positivt från det kristna synsättet.

M: Men när du hittade wicca vad var det (...) som stämde bättre än kristendomen?

A: Oj, nu ska jag inte låta som att jag trashar kristendomen här (skrattar). Jag kände nog att det var mycket synen på omvärlden som passade bättre med hur jag kände mig, den här synen att vi kommer från samma ställe, ja allt levande kommer från samma ställe, så har man liksom ingen rätt att sätta sig över eller trampa ner och förstöra för att den ena är bättre än den andra på något sätt. (Jag) tycker väldigt mycket om synen på just naturen, bland annat att man ska tänka efter lite grann, inte bara ta och skövla utan man ska ge tillbaka också. (Anna)

Medan människan enligt kristendomen ses som skapelsens krona som står över allt annat levande på jorden, tror inte informanterna på en sådan hierarkisk uppdelning. Som nämnts innan är nyhedendomen influerad av miljörörelsen på 60- och 70-talet och betraktar nutidsmänniskans alienation till och utnyttjande av naturen som ett andligt problem (Clifton 2006: 41).

I självbilden som wiccan eller nypagan ingår det också att informanterna står för vad Martin Holmberg benämner som ”pluralistisk tolerans” – det vill säga att de inte ser sin egen tro som det enda rätta förhållningssättet till världen och det gudomliga (jHolmberg 1998: 250).

En grej som jag tycker hemskt mycket om är just det här att man inte ser wicca, alltså wiccaner ser inte wicca som den enda rätta vägen. Så där; vi har rätt och alla andra har fel och att vi skulle vara den enda rätta vägen, utan man ser det som att wicca är ett alternativ bland många och det är lika rätt eller fel som andra religioner. Därför är wicca inte heller någon missionerande religion. (Stina)

Detta innebär en protest mot vad nyhedningar menar är de abrahamitiska religionernas exklusiva sanningsanspråk (”du ska inga gudar hava jämte mig” – som det står i bibeln) och missionerande hållning. Mina informanter uppger överlag att de är intresserade av andra religioner och inom nyhedendomen i stort finns det en stor öppenhet för att inkorporera trossatser från andra religioner i det egna utövandet (ibid 250). Förhållningssättet till religion och tro är pragmatiskt, man använder sig av det som fungerar. Genom att förespråka pluralism och individuell särprägel menar utövarna att de uppfattar all religion som likvärdigt sann.

Konflikten med andra religioner kretsar huvudsakligen runt ifall dessa tillskriver sig själva ett absolut sanningsanspråk.

## Den aktiva nyhedningen

Dels så känner jag med den kristna tron att den var väldigt stel, det var så här ”tro på det här annars hamnar du i helvetet”, det var mest det som jag störde mig på. Då tänkte jag; men alla stackare som levde innan kristendomen, skulle de åka till helvetet då för att de inte trodde? Alltså det stämmer inte, det var mest så jag tänkte. (Cecilia)

Inom wicca följs enbart en regel, *the wiccan rede*, som lyder ”gör vad du vill, så länge du inte skadar någon”. Detta budord härrör ur ockultisten Aleister Crowleys *Law of Thelema* som lyder ”Gör vad du vill skall vara lagens helhet”. Detta är en direkt protest mot kristendomens budord som består av nio ”Du skall icke”. För Crowley erbjöd *Law of Thelema* ett positivt och tillåtande förhållningssätt till världen istället för ett kantat med förbud (Pearson 2002: 31). *The wiccan rede* är en situationsbunden ansvarsetik som kräver att utövaren aktivt reflekterar över sina handlingar. Kristendomen ses som stel på grund av budordens statiska karaktär.

”The wiccan rede” går ju: ”If you harm none, do what you will”. Jag tycker det, jag tycker det är hemskt praktiskt på något vis att det finns ett allmänt råd så att man måste använda sitt eget vett då man liksom gör sina val och att det inte finns någon helig skrift som man kan hänvisa till ”nä det står att man ska göra så här”. Det är väldigt mycket eget ansvar och eget folkvett och man har ansvar för det man gör. (...) Att man får... ja, men personlig frihet och personligt ansvar som är en stor grej för mig. (Stina)

De abrahamitiska religionerna knyts till passivitet, att inte tänka själv utan istället slappt följa någon annans direktiv. Nyhedendomen beskrivs i motsats till detta som en religion som fodrar aktivt tänkande. Utan givna påbud erbjuds individen frihet, men med friheten kommer även ansvar. Det går inte att skylla ifrån sig. ”Man tar konsekvenserna för allt man gör. Man kan liksom inte skylla på att det var någon elak gudom som fick mig att göra det här (skratt) utan ansvaret ligger helt på mig vad jag gör” (Cecilia). Som Holmberg har poängterat ligger den nypaganska etiken nära den sartreanska existensialismen. Båda betonar det individuella och situationella, och växte dessutom fram under samma tidsperiod (Holmberg 1998: 251). Informanterna beskriver överlag nyhedendom som aktiv i motsats till annan religionsutövning som de oftast framställer som passiv.

Det kan jag tycka är ett bekymmer med de traditionella religionerna, att det är ett kit av åsikter eller ett paket av regler och sätt att se på livet och hantera saker. Det känns mer som ett kit man köper och

installerar på sin hårddisk ungefär. (Min tro) utgår hela tiden från vad jag vill, vad jag tänker, vad jag tycker. Det finns inga regler. Det finns inga... ja, man får inte skada någon med någonting, det är enda regeln egentligen och det är det jag gillar, jag gillar ju inte regler. Därför känns det inte heller som ett paket utan det är bara (ett) nyfiket utforskande förhållningssätt till hela livet. I mitt fall är det så, jag vet inte om det gäller för alla. Att vara vidsint och öppen och inte fördöma saker innan man har själv *sett* att det är dåligt. (Sara)

Att på ett oflekterat sätt köpa en uppsättning regler och trossatser är för Sara symtomatiskt för traditionell religionsutövning. Genom att likna detta vid installerandet av en hårddisk förs tankarna till döda maskiner som utför handlingar på kommando. Detta ställs mot den egna gruppens aktiva och levande utforskande av omvärlden och öppna förhållningssätt till nya saker. Nyhedendomen framhålls även som mer dynamisk eftersom den till skillnad från exempelvis kristendomen så gott som alltid implicerar ett aktivt val. Stina beskriver just det faktum *"att ingen är wiccan så där på pappret för att det hör till"* som en positiv aspekt av gruppen. De allra flesta utövare växer upp med en annan religion eller i ett icke-religiöst hem och väljer först som tonåringar eller vuxna att ansluta sig till tron. Det är inte något som utan reflektion förs över mellan generationer eller något som kommer sig av att man blivit född eller lever på en viss plats.

Vi får ju ingenting serverat direkt. Jag menar att bli kristen när man är fjorton är ju inte så jättesvårt. Då går du till kyrkan och så finns det en ungdomsledare där och de håller sina mässor, du behöver inte engagera dig i det. Du får papper liksom, det är bara att läsa. Det krävs ju inte så mycket för att leva ett aktivt kristet liv. Men ska du leva ett aktivt wiccanskt liv då måste du ju skriva dina ritualer *själv*, om du ska ha sånt där "cake and ale"-bröd som ska vara traditionellt gjort då måste du baka det *själv* och du kommer att behöva skaffa dina *verktyg* själv. (...) Det tar tid att liksom hitta folk som man kan praktisera med. Du måste läsa en massa böcker (och) det tar tid, det kan vara jobbigt och man kanske är mer intresserad av att sitta på facebook. (Emilia)

Att ägna sig åt nyhednisk trosutövning kräver mycket självständigt arbete, det är tidskrävande och kan vara påfrestande. Detta ställs mot kristendomen, där allt är "serverat". De flesta börjar från en position där de är helt själva i sitt sökande. Att få tag på nyhedniska grupper i sitt närområde kan vara svårt och därför börjar de flesta sitt sökande på internet där de hittar information och förhoppningsvis likasinnade att utbyta tankar med.

Sammanfattningsvis knyts den nypaganistiska identiteten till en rad positivt laddade tecken som sätter den i ett motsatsförhållande till annan religion – framförallt kristendomen.



Nyhedendomen beskrivs som öppen, aktiv, tillåtande, jämlik och erbjuder utövaren frihet, ansvar och självständighet. Kristendomen blir det privilegierade exemplet på denna hållnings motsats; nämligen en sluten, passiv, fördömande och ojämlig religion där utövaren slaviskt måste följa en uppsättning påbud och trossatser. Genom detta skapas ett *vi* och ett *dem*, som möjliggör en meningsfull gruppidentitet.

## Fluff bunnies och elitister

Fluff bunny eller Fluffy bunny är ett pejorativt begrepp som används för att beskriva människor som kallar sig själva för wiccaner eller nyhedningar, men som inte accepteras som sådana av resten av gruppen.

Jag skulle beskriva en fluffy bunny som en person som väldigt gärna *vill* vara hedning eller wiccan men som *hittills* inte har läst på tillräckligt mycket och därför inte har en ordentlig förståelse för religionen för att faktiskt kunna kalla sig för wiccan. Man har inte koll på vilka traditionerna är och man har inte koll på historien och vilka gudarna är och gudomligheten är och då kan man inte kalla sig för wiccan. Det är ju lite som att liksom såhär ”ja, men jag är kristen!” ”jaha, jag men vad tycker du om Jesus då?” ”vem är det?”. Då blir det ju lätt en massa missförstånd och sådana här saker. Sådana personer som väldigt gärna vill vara men inte har läst på tillräckligt mycket än, så det blir en massa tiorv där folk kan ha en massa roliga föreställningar. (Emilia)

En fluffy bunny är dåligt påläst och anses ha otillräckliga eller rent ut av felaktiga kunskaper om tron som denne gör anspråk på. Emilia jämför detta med att som kristen inte veta vem Jesus är; att lättvindigt ansluta sig till något utan att ha kunskap om det mest essentiella. Trots att nyhedendomen och wicca är månggrenad och öppen för egen tolkning finns det ändå saker som utövarna måste ha koll på för att identifikationen ska tillmätas något värde. Begreppet fluff bunny kommer av att dessa betraktas ha en ytlig, oseriös och ”fluffig” inställning till sin tro.

Det finns ju en negativ del av gudomligheten och gudarna, och liksom att det här negativa och mörka delen är ju en del av naturen. Men det finns en grupp människor (...) som anser att så är det inte. Det är bara att blunda för allt som är jobbigt, man vill bara se det som är positivt och allt ska vara vackert och regnbågar och snuttigt och mysigt och glädje åh gud så härligt. Och då fick väl de, då kallades de för fluff bunnies, för det var bara en massa fluff istället för balans och små bunnies för att allt skulle vara så sött och fint. (Emilia)

Att ensidigt uppehålla sig vid det ljusa och lätta på bekostnad av den mörka aspekten av det gudomliga ses som karaktäristiskt för fluff bunnies. Genom detta knyts de även till New age som av informanterna oftast beskrivs som ytligt och lättsamt.

En fluffy bunny är en som kallar sig häxa men vars världssyn och värderingar egentligen stämmer bättre överens med dem man finner inom New age. Det är ett vad jag uppfattar som ganska ensidigt fokus på det goda, det så kallade "ljusa" och har en något naiv uppfattning om ont versus gott, där man antingen är rädd för det som uppfattas som "mörkt" eller ignorerar de aspekterna av tillvaron - döden är väl det mest uppenbara exemplet. Man skapar sig en rosaskimrande världsbild där allt är puttenuttigt och frid och fröjd genom att blunda för allt det svåra och otäcka. (Enkät svar 3)

Enligt den här definitionen blir en fluff bunny någon som tror sig ingå i den grupp som mina informanter tillhör men *egentligen* är någonting helt annat. Avgränsningen mellan nyhedendom och New age är viktig att understryka för informanterna och fluff bunnies blir infiltratörer som ställer ordningen på ända. Fluff bunnies beskrivs också som ofta unga människor med orealistiska förväntningar och tvivelaktiga bevekelsegrunder för sitt andliga sökande. Här blir internet återigen viktigt. Mötet med fluff bunnies sker främst via internetforum och bloggar.

Det (...) är nyblivna wiccaner som inte har... som inte är så insatta, de brukar kallas för fluff bunnies (skrattar). Sådana här människor som liksom är intresserade av wicca mest för magins skull, att det är en ny tuff grej att få "äh, jag är häxa jag har krafter" så där på ett väldigt oseriöst plan egentligen. (Stina)

Att strunta i den andliga aspekten av tron och enbart vara intresserad av magi betraktas som oseriöst. Stina menar att hon själv var en fluff bunny under sin första tid som wiccan.

Ja, kanske det där att det inte är så bråttom att i början så där gå omkring och högt och brett tycka att man är en häxa åt alla möjliga håll. Det kommer jag ihåg att jag var väldigt pigg på i början. Det var liksom en, som sagt det här med fluff bunnies, det var väldigt viktigt i början att få bekräfta sig själv att; jo det här är jag och jag är sån här för att på något vis sticka ut sådär, "äh vad annorlunda jag är!". (Stina)

För en fluff bunny är identiteten utåt, att kunna särskilja sig själv från omvärlden och få sin individualitet bekräftad, viktigare än att ägna sig åt seriös trosutövning. Informanterna anser sig hålla en låg profil utåt. Att högt proklamera sin tro eller framhålla sin religiösa identitet i sammanhang där den inte anses relevant bedöms vara ett ohysat beteende. Människorna som kategoriseras som fluff bunnies är mer frispråkiga och ställer därför till problem för resten av gruppen. Begreppet fluff bunny betecknar det som informanterna inte vill vara eller är rädda

att bli ihopkopplade med. Genom fluff bunnies inkorporeras föreställningar i rörelsen som hotar att förändra ekvivalenskedjan för hela gruppen. Nyhedendomen är en religiös rörelse på frammarsch utan en tydlig eller självklar position i det svenska samhället. Antalet utövare är än så länge få, vilket också ger människor som ansluter sig en relativt stor makt att forma gruppen. I detta läge blir det viktigt för informanterna att hålla teckenordningen stabil. Gruppidentiteten är endast meningsfull så länge tecknenas betydelse inte ändras allt för radikalt. Genom att sätta etiketten ”fluff bunny” på de element inom rörelsen som inte stämmer överens med hur man vill uppfattas, oskadliggör man hotet. Att benämna någon som fluff bunny innebär att avvisa dennes identitetsanspråk. Det är en maktpraktik som skapar ett tydligt *vi* och *dem* inom gruppen och som även anger vilken sida man själv står på. Fluff bunnies pekar även på konkreta rädslor som finns inom gruppen eftersom de signalerar vad medlemmarna inte vill vara. Framförallt handlar det om att inte bli tagen på allvar, att bli klassad som oseriös eller naiv. Magi och häxkonst blir av allmänheten gärna ihopkopplad med lättuggad spiritualitet, barnslig önskeuppfyllelse eller ännu värre – en tonårsfas. Utövarna måste alltså kämpa för att ge sin tro samma legitimitet som annan religiositet. Därför blir det viktigt att vara påläst, seriös och inte ”skylta med” sin tro.

Samtidigt som människor som kallas för fluff bunnies överlag har ett dåligt rykte inom rörelsen finns det också utövare som kritiserar användandet av begreppet

Sen så har jag lite problem med termen överhuvudtaget för den används av väldigt många hedningar och wiccaner och paganister för att prata nedlåtande om de här personerna. Och det tycker jag inte att man ska göra för att om det nu dyker upp en 13-årig kille som är väldigt intresserad av hedendom och liksom paganism och så, och som inte läst på *än* och därför har en massa... (suckar) liksom inte har förstått och har en massa misskunskap och sådana här saker, då tycker jag inte att man ska *attackera* den här personen och liksom; ”Åh, du fattar ju ingenting, du är en sån där fluff bunny”. Jag menar man måste ju inte kunna *allt* från början, jag menar det måste väl vem som helst förstå. Så jag har lite svårt för den här termen. (Emilia)

Samtidigt som fluff bunnies signalerar det man inte vill vara positionerar sig informanterna också mot de utövare med en alltför sträng uppfattning om vilka som ska få äga tillträde till gruppidentiteten. Att agera på ett nedlåtande sätt gentemot en fluff bunny anser Emilia vara dålig stil. Istället ska man låta personen ifråga läsa på och på så vis självmant växa ur sin ”fluffighet”.

Jag kan tycka lite illa om när det blir någon slags elitism av det. När folk säger; ” du ska vara sån och sån annars är du inte riktig, för jag är jätte viktig, jätte erfaren, jätteduktig och jag säger så, så därför är det så”. Det finns väl tyvärr inom både wicca och häxkonst som det gör inom allting annat, det finns ju alltid folk som vill vara lite speciella eller vad man ska kalla det för. Och det kan jag väl tycka är lite trist, dels för att vi är så få så att jag tycker att vi som faktiskt finns borde försöka hålla ihop. När man är en så pass liten grupp så blir allting negativt som sägs om den gruppen, det blir ju *större* en själva gruppen på något sätt. Så det är synd att folk dummar sig så där. Där finns ju folk som tycker att är du inte med i ett coven och invigd så är du inte wiccan (suckar). Är du inte född jätteduktig, om du inte är jätteduktig på magi från början har du ingenting här att *göra*, du ska bara hålla dig *borta*. Så det tycker jag är lite synd. (Anna)

Även Anna vänder sig mot vissa wiccaners exkluderande och elitistiska inställning till andra utövare. Den elitistiska hållningen blir problematisk eftersom den splittrar gruppen. Den wiccanska rörelsen är liten och för Anna blir det därför viktigt att man ”håller ihop”. Precis som i fallet med häxbegreppet som avhandlats tidigare finns det två generella strömningar inom den wiccanska gruppen där den ena rör sig mot en tillslutning och beskärning av ekvivalenskedjan medan den andra försöker öppna upp begreppet för att kunna inkorporera fler tecken.

Det finns ju väldigt många när de kommer ut ur häxgarderoben som liksom överkompenserar och helt plötsligt ska tro på allt. Man tappar *allt* kritiskt tänkande och bara kör på. Man tror på allt och liksom ”ja reflexology är sant och homeopati är sant” och allting som man kan associera med hedendom och magi, det är bara sant helt plötsligt. Jag har aldrig haft en sådan period, men det finns väldigt många wiccaner som tror på (saker) som jag inte tänker tro på eller som jag helt enkelt tycker är skitprat, för det bor nog en stor skeptiker i mig fortfarande. (Emilia)

Emilia positionerar sig emot tendensen att okritiskt omfamna allt som kopplas till nyhedendom. Andra väljer en mer öppen hållning där ”allting är bra tills motsatsen bevisats”. Alla måste inta en position i förhållande till dessa inneslutnings- och uteslutningsprocesser, och det vanligaste är att utövarna försöker ställa sig någonstans i mitten. Ingen vill vara vare sig en fluff bunny eller en elitist, men båda dessa kategorier spelar en betydande roll för hur informanterna ser sig själva och hur de betraktar sina roller inom det nyhedniska nätverket.

# Ett tecken i tiden

## Nyhedendom, wicca och senmodernitet

Enligt Giddens karaktäriseras senmoderniteten av en omorganisering av tid och rum och den explosionsartade expansionen av urbäddningsmekanismer. Med urbäddning avses att händelser, kunskap eller relationer inte längre är knutna till sin lokalitet utan kan förflyttas till andra platser genom television, radio och internet (Giddens 1991: 2). Inom wicca är denna urbäddning central. Informanterna tillhör en religiös minoritet och kan därför inte lita på lokal kontakt med likasinnade och utbyte av information. Istället sker mötet med andra och utbytet av erfarenheter till stor del via internet, där utövare, oavsett var de befinner sig geografiskt, kan träffa andra nyhedningar. Internetforum och bloggar skapar nya virtuella mötesplatser där skapandet av gruppidentitet äger rum. Som religionsvetaren Mia Lövenheim påpekar är internet ett centralt verktyg för andligt sökande och utbyte av erfarenheter inom så gott som alla religioner i den senmoderna västvärlden (Lövenheim 2007). Vad som däremot skiljer nyhedendomen från exempelvis kristendomen är vilken roll detta spelar för rörelsens fortsatta överlevnad. Särskilt för nyblivna utövare är sökandet via internet betydande. Något som blivit populärt på senare tid är onlineritualer, det vill säga att människor genomför en gemensam magisk ritual via internet.

Då har det ju varit att det har varit ett forum och så har man bestämt att man ska göra någonting för en gemensam sak. En vända körde vi att vi skulle hjälpa eller försökte skicka lite energi till de drabbade i Haiti och då körde vi en online(ritual) och då hade jag skrivit en (...) spell (*trollformel*) då. Så vi satte oss ner samtidigt och uttalade det här, men vi hade ingen videokonversation eller så. Det var mer att vi startade samtidigt och alla visste vad de skulle göra liksom och alla fick ta den tid de tog. Det fanns ingen speciell tid vi skulle sitta utan alla satt så länge som de kände. (Cecilia)

Det är alltså inte bara spridning av information och kommunikationen med andra som äger rum på internet, här pågår till viss del även det religiösa utövandet. För Cecilia, som bor i en mindre ort, blir detta en av de få möjligheterna att utöva sin tro med andra.

I det senmoderna samhället har vi också sett uppkomsten av vad Giddens kallar för *livspolitik*. Denna skiljer sig från den emancipatoriska politiken som härrör ur upplysningen. I livspolitiken blir det personliga det politiska och det politiska engagemanget en fråga om

livsval; hur man talar, vad man konsumerar och hur man organiserar sina relationer (Giddens 1991: 9). Det handlar med andra ord om den ökade medvetenheten om att våra val oundvikligen bär på en politisk dimension. Som Berger poängterar så är det *spirituella* det politiska för nyhedningar. Valet av tro är här oftast tydligt sammankopplad med både miljöpolitiska och feministiska ställningstaganden (Berger 1999: 8). Hos mina informanter är det främst miljöengagemanget som knyts till den wiccanska tron.

M: Hur skulle du säga att den typiska häxan eller wiccanen är?

S: Då skulle jag säga att det är (...) en ung kvinna som är öppensinnad och naturnära. Det heter att ganska många wiccaner är vegetarianer och djurvänner, ofta öppensinnade. (...) För min inre syn så ser jag en sådan där väldigt hippieaktig som sitter med hennafärg i håret och (är) väldigt så där ekologiskt medveten. (Stina)

Vegetarianism och ekologisk medvetenhet kännetecknar enligt Stina den typiska wiccanen. Miljömedvetenheten kan även kopplas till senmoderniteten som en möjlig strategi för att hantera samtidens oro för klimathot och framtida resursbrist.

The late modern world – the world of what I term high modernity – is apocalyptic, not because it is inevitably heading toward calamity, but because it introduces risks which previous generations have not had to face. (Giddens 1991: 4)

Vi lever i en riskkultur, menar Giddens. Framtidens risker är idag en del av vår samtid på ett annat sätt än vad de var tidigare. Den tidiga modernitetens tilltro till vetenskaplig utveckling är nu utbytt mot osäkerhet och misstro inför densamma (ibid 29). I senmoderniteten är människor medvetna om att vetenskapen är tveeggad och att den teknologiska utvecklingen också har lett till massförstörelsevapen, kärnkraftsolyckor och utsugning av naturresurser. Det uppsprungna intresset för naturreligioner bör ses i ljuset av att vi lever i en tidsålder där konsekvenserna av modernitetens utveckling har gjort sig allt mer gällande. Att längta tillbaka till ett mer naturnära och panteistiskt förhållningssätt till omvärlden blir en logisk följd av detta. Samtidigt som nyhedendom kan ses som en reaktion på 1800- och 1900-talets utveckling så har den även hämtat mycket av sitt idéstoff därifrån. Som vi sett tidigare så bär de etiska riktlinjerna snarare släktskap med en sekulär existentialistisk etik än en baserad på ett judisktkristet idéarv.

Något som även är symtomatiskt för den senmoderna eran är individualiseringen som en alltmer tilltagande process. Det har skett en *avinstitutionalisering* som i Sverige bland annat lett till kyrkans minskade roll och en *avtraditionalisering* där människor inte längre är låsta vid kollektiva värderingsramar. Istället för att hänvisa till traditionen eller kollektivet använder den senmoderna människan snarare personliga övertygelser och erfarenheter som förklaringsmodell när hon ska ange orsaken till sina åsikter och sin tro (von Brömssen 2012: 165). Urbäddningen från gamla institutioner leder till en återinbäddning i nya sociala strukturer där bland annat internet spelar en framträdande roll för att knyta samman människor i nya typer av gemenskaper (ibid 166). Den generella skepsisen mot auktoriteter inom nyhedendomen kan ses i ljuset av det skifte i det religiösa utövandet som ägde rum i det amerikanska samhället under 1960-talet. Som nämnts tidigare var det just under denna tid som wicca nådde USA och blev populariserat. Från att ha förlitat sig på en extern religiös auktoritet växte intresset för en mer individualiserad trosutövning, där den religiösa och moraliska auktoriteten förflyttades till den enskilda individen (Pike 2001: xx). Informanterna är kritiskt inställda till institutionaliserad religion och framhäver wicca som öppen för personlig och individualiserad trosutövning. Kollektivet intar här enbart en sekundär roll för de flesta utövare, och med häxan som en tydlig representation för detta ideal står den självbestämmande enskilda individen i fokus. Denna idealbild har dock sin gräns, och som vi även har sett har gruppen en stor påverkan på den individuella identifikationen.

## Avslutande diskussion

Uppsatsen tog sin början i den individuella identiteten och känsla av själv för att sedan röra sig utåt mot den gruppbaseade identiteten. I det sista kapitlet har jag undersökt wicca och nyhedendom som fenomen i det senmoderna samhället. Dessa tre nivåer belyser olika aspekter av hur vi kan förstå relationen mellan identitet och informanternas trosutövning. En utgångspunkt för min etnologiska analys har varit det teoretiska grundantagandet att mening och identitet är tätt sammanlänkande. Identiteten som nyhedning bygger på en teckensammansättning där innebörder knyts till varandra i individuella och kollektiva processer. Denna teckensammansättning existerar inte i ett vakuum utan konstitueras i relation till det omgivande samhället. I samtalet med informanterna framkommer det att identiteten som nyhedning eller wiccan kopplas samman med positivt laddade tecken som positionerar dem i det sociala rummet. Gemensamt för dessa tecken är att de på många vis sätts i motsatsförhållande till det kristna idéarvet. Kristendomen blir ett privilegierat exempel på *den andre*, och identiteten som nyhedning konstitueras delvis i en skillnadsskapande process gentemot denna. En annan viktig positionering, som delvis hör ihop med ett avståndstagande mot en västerländsk hierarkisk uppdelning mellan ande och materia, är bejakandet av naturen som ett centra för det gudomliga. Naturens framskjutna roll inom det nyhedniska meningsnätverket kan ses som en reaktion mot de miljöproblem som sedan 1960-talet har påtalats allt mer och i dagsläget ger det senmoderna samhället en närmast apokalyptisk inramning. Bilden av häxan spelar här en betydande roll som en representation för ett annorlunda förhållningssätt till naturen och omvärlden.

Att välja nyhednisk tro kan även knytas till ett feministiskt ställningstagande där det som inom en västerländsk kontext kopplats till kvinnlighet; exempelvis kroppslighet och materialitet, upphöjs från sin underordnade position och ges ett andligt värde. Att det gudomliga manifesterar sig både i manlig och kvinnlig form kan delvis ses som en artikulation av idén om två stabila och essentiellt väsenskilda kön, vilket snarare befäster än utmanar genusordningen. Samtidigt erbjuder nyhedendomen genom gudinnan kvinnliga utövare större identifikationsmöjligheter med det gudomliga. Identifieringen med häxan skapar alternativa förhållningssätt och tolkningar av kvinnlighet. Till skillnad från mer traditionella kvinnoroller representerar häxan både självständighet och makt, och känslan av samhörighet med henne ger informanterna möjligheten att förstå sig själva på nya sätt.



Den nypaganistiska identiteten kopplas till tecken som aktivitet, ansvar, öppenhet och närhet till naturen och blir därför meningsbärande för informanterna. För att den kollektiva och individuella identiteten ska fortsätta att vara meningsfull måste ekvivalenskedjan hållas relativt intakt. Fluff bunnies och elitister blir de pejorativa begreppen för dem som hotar det diskursiva nätverket. Genom kategoriseringar kan utövarna särskilja sig från dem som anses bidra med felaktiga teckenmeningar, och därigenom stabilisera ordningen. Ett genomgående tema i uppsatsen har varit dialektiken mellan tillslutning och öppenhet, och informanterna försöker generellt positionera sig mellan dessa båda strömningar.

Vi har sett hur känslan av tillhörighet och gruppgemenskap möjliggörs via internet, där den primära kontakten mellan utövare äger rum. Nyhedniska hemsidor blir en plattform från vilken upplevelsen av ett vi kan upprätthållas. Det är även här som den diskursiva kampen om mening framförallt utspelar sig. Urbäddningen från det geografiska rummet innebär att utövarna inte nödvändigtvis behöver träffa varandra för att känna sig som en del av gruppen. Det problematiska förhållandet mellan det individuella och det kollektiva har varit en röd tråd genom uppsatsen. I berättelserna om den andliga resan åskådliggörs denna problematik, där utövarnas beskrivningar av individuella erfarenheter ordnas in i en narrativ struktur som följer vissa genrespecifika mallar. Att identifiera sig själv som nyhedning eller wiccan innebär att associera sig med en större rörelse och det aktiva användandet av forumtrådar och bloggar visar på att gruppen är viktig även för dem som utför sin tro solitärt. Samtidigt knyts begrepp som nyhedning och wiccan ständigt till tecken som självständighet, frihet och det egna valet, där den enskilda utövaren tillägnas en central position i meningsnätverket. På detta sätt är nyhedendomen symtomatisk för senmodern religiositet överlag som oftast är centrerat kring det individuella och personligt utformade. Häxan blir en tydlig representation för detta, och lyfts fram som en kraftfull outsiderfigur av informanterna. Trots detta kan vi också se hur den individuella utövaren påverkas av gruppen och vissa väljer att göra avkall på häxidentiteten för att inte hamna i konflikt med andra utövare. I talet om häxan framkommer också hur informanterna måste förhandla sina identifieringar i förhållande till omvärlden. Det faktum att det övriga samhället knyter häxan till innebörder som inte delas av den nyhedniska rörelsen är förvisso problematisk för informanterna, men skapar samtidigt ett tydligt *vi och dem* där de kan förenas runt häxan som en positiv symbol.

Den nyhedniska tron erbjuder även informanterna verktyg för att på ett individuellt plan arbeta med självet. I den magiska ritualen avskiljs utövaren från vardagsverkligheten och träder in i en helig sfär där hon förväntas kunna återkoppla till sig själv. Magi blir ett sätt att reflexivt granska och i terapeutisk anda komma närmare jagets kärna. Den magiska viljan, som är det instrument genom vilken magiska handlingar blir verksamma, kräver att utövaren ”känner sig själv”. Det som i Giddens termer kallas för reflexiv självidentitet möjliggörs och skapas inuti den rituella sfären, i mitten av cirkeln.

# Källor

## Intervjuer

Intervju med Emilia 15/11-2012  
Intervju med Cecilia 8/11-2012  
Intervju med Stina 13/11-2012 & 25/11-2012  
Intervju med Anna 17/11-2012  
Intervju med Sara 10/11-2012

Intervjuerna förvaras hos författaren

## Enkät svar

Enkät svar 1 insamlat 20/11-2012  
Enkät svar 2 insamlat 17/11-2012  
Enkät svar 3 insamlat 19/11-2012  
Enkät svar 4 insamlat 1/12-2012

Enkät svaren förvaras hos författaren

## Webbsidor

<http://www.vitkaforbundet.se/>  
[http://s15.zetaboards.com/Svenska\\_Wicca/index/](http://s15.zetaboards.com/Svenska_Wicca/index/)  
<http://haxor.ifokus.se/>  
<http://wicca.ifokus.se/>

## Uppslagsord

Nationalencyklopedin: <http://www.ne.se/anthony-giddens> 2012-12-13

## Litteratur

Alver, Bente Gullveig 1971, *Heksetro og trolddom. Et studie i norsk heksevaesen*, Oslo, Universitetsforlaget

Arvidsson, Alf 1998, *Livet som berättelse: studier i levnadshistoriska intervjuer*, Lunds, Studentlitteratur

Berger, Helen A. 1999, *A community of witches. Contemporary neo-paganism and witchcraft in the United States*, Columbia, University of South Carolina Press

Buckland, Raymond 2002, *Buckland's complete book of witchcraft*, Woodbury, Llewellyn Publications

Butler, Judith 2007, *Genustrubbel: Feminism och identitetens subversion*, Göteborg, Daidalos

Clifton, Chas S. 2006, *Her hidden children: the rise of wicca and paganism in America*, Lanham, AltaMira Press

Cunningham, Scott 2004, *Wicca: a guide for the solitary practitioner*, Woodbury, Llewellyn Publications

Ehn, Billy & Klein, Barbro 2007, *Från erfarenhet till text: om kulturvetenskaplig reflexivitet*, Stockholm, Carlsson

Giddens, Anthony 1991, *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Cambridge, Polity press

Greenwood, Susan 2000, *Magic, Witchcraft and the Otherworld. An anthropology*, Oxford, Berg

Gudmundsson, Magnus 2001, *Tarot. New age i bild och berättelse*, Stockholm, Carlsson

Hagström, Charlotte 2006: Berättelser om änglabarn, In: *Virtualiteter : sex essäer*, Willim, Robert (red), Lunds universitet

Hall, Stuart 1993, Cultural identity and diaspora, In: *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Williams, Patrick & Chrisman, Laura (red), New York, Harvester Wheatsheaf

Hall, Stuart 2000, Who needs identity?, In: *Identity: a reader*, Du Gay, Paul, Evans, Rachel & Redman, Peter (red), London, Sage

Herjulfsdotter, Ritwa 2008, *Jungfru Maria möter ormen: om formers tolkningar*, Dals Långed, Ask & Embla

Holmberg, Martin 1998, Nyhedendomen som kulturkritik, In: *Att se det dolda. Om New Age och ockultism inför millennieskiftet*, Wikström, Owe (red), Stockholm, Natur och Kultur

Hutton, Ronald 1999, Modern pagan witchcraft, In: *Witchcraft and Magic in Europe. The Twentieth Century*, De Blecourt, Willhem, Hutton, Ronald & La Fontaine, Jean (red), London, The Athlone Press

Jenkins, Richard 2008, *Social identity*, London, Routledge

Johansson, Anna 2005, *Narrativ teori och metod: med livsberättelsen i fokus*, Lund, Studentlitteratur

Lövenheim, Mia 2007, *Sökare i cyberspace: ungdomar och religion i ett modernt mediesamhälle*, Stockholm, Verbum Förlag

O'Dell, Tom 2010, *Spas. The Cultral Economy of Hospitality, Magic and the Senses*, Lund, Nordic Academic Press

Pearson, Joanne 2002, *Belief beyond boundaries: Wicca, celtic spirituality and the New age*, Aldershot, Ashgate

Pike, Sarah M. 2001, *Earthly bodies, magical selves; contemporary pagans and the search for community*, Berkeley, University of California Press

Pripp, Oscar 1999: Reflektion och etik, In: *Etnologiskt fältarbete*, Kaijser, Lars & Öhlander, Magnus (red), Lund, Studentlitteratur

Skott, Fredrik 2000, *Asatro i tiden*, Göteborg, Språk- och folkminnesinstitutet

Von Brömssen, Kerstin 2012, Senmodernitetens religiositet och ideella engagemang, In: *Religion som resurs: existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*, Bromander, Jonas & Lövheim, Mia (red), Skellefteå, Artos

Wiberg, Laila 2000, Wicca: Religion på frammarsch, In: *Gudars och gudinnors återkomst: studier i nyreligiositet*, Carlsson, Carl-Gustav & Frisk, Liselotte (red), Umeå universitet, Institutionen för religionsvetenskap

Winther Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise 2000, *Diskursanalys som teori och metod*, Lund, studentlitteratur

Östling, Per-Anders 2002, *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser. En folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar och av trolldomsprocesserna inom Svea Hovrätts jurisdiktion 1597-1720*, Uppsala, Etnolore

Östling, Per-Anders 2012, *Spöken, medier och astrala resor. Övernaturliga upplevelser, folktro och alternativa världsåskådningar i våra dagars Sverige*, Uppsala, Institutet för språk och folkminnen

# Bilaga 1

## Frågelista

### Allmänna frågor

- Ålder, boende, arbete/utbildning, familj, religiös bakgrund.

### Grundläggande

- När började du intressera dig för nypaganism? När blev du häxa?
- Vilken tradition inom nypaganismen ansluter du dig till?
- Hur ser din tro ut idag? Högtider? Ritualer? Magi? Övrigt?
- Solitär eller medlem i en coven? Praktiserar du din tro ensam eller ihop med andra?  
Vilka saker gör du själv och vilka saker gör du ihop med andra?

### Häxbegreppet

- Kallar du dig för en häxa? Varför?
- Vad är en häxa? Vad är inte en häxa?
- Skillnad mellan häxa och t.ex. wicca.
- Hur blir man en häxa?
- Kan vem som helst kalla sig själv häxa?
- Vilka historiska förändringar i begreppet häxa tycker du dig kunna se? Finns det någon kärna i begreppet som är detsamma oavsett tid?
- Hur förhåller du dig till häxans historiska innebörder?
- Är du öppen med din identifikation? I vilka situationer? Fördelar/nackdelar med att vara öppen.
- Är identifikationen som häxa lika relevant i alla sammanhang?
- Hur förhåller du dig till Gerald Gardners häxmyt?
- Har du ett häxnamn? Varför? När använder du dig av det?

### Praktiken

- Vad är magi? När utförs magi? Varför utförs magi? I vilka syften?
- Hur fungerar magi?
- Finns det essentiellt olika typer av magi eller är all form av magiskt utövande i grund och botten samma sak?

- Måste man vara häxa för att utöva magi? Måste man utöva magi för att vara häxa?
- Vilka magiska traditioner använder du dig av?
- Vilken funktion fyller magiskt utövande i ditt liv?
- Hur definierar du förhållandet mellan magi och ritual?
- Vad används ritualen till? Hur ser ritualen ut?
- Använder du dig av trollformler? Skapar du egna eller använder du dig av redan befintliga?
- Vilka högtider firar du? Hur ser detta firande ut?
- Hur ser du på högtidernas historia?
- Vad är meningen med att fira hedniska högtider?
- Vad för andra praktiker hör ihop med din identitet som häxa?
- Finns det en koppling mellan dina politiska åsikter och din tro? På vilket sätt?
- Hur ser förhållandet mellan det supranormala/övernaturliga och vardagsverkligheten ut?
- Hur ser du på förhållandet mellan New Age och nypaganism?

### **Media/kommunikation**

- Hur ser din kontakt med andra häxor ut?
- Deltar du i workshops/kurser/festivaler med nyreligiöst innehåll?
- Hur har häxkulturen förändrats sedan du började intressera dig för häxkonst?
- Varifrån hämtar du kunskap om nypaganism och häxkonst?
- Vilka typer av hemsidor använder du för att kommunicera med andra häxor eller inhämta kunskap?
- Vilken roll tror du att internet har spelat för dig?
- Vilken roll spelar läsningen för din tro?
- Vilka böcker skulle du säga vara mest överensstämmande med din tro och vilka böcker har påverkat dig mest?

### **Allmänhetens mottagande**

- Hur tycker du att bilden av häxan ser ut i samhället i stort?
- Vad tycker du om dagstidningars beskrivningar av den nypaganistiska rörelsen? Forskares beskrivningar?
- Finns det tillfällen då du hemlighåller din häxidentitet?

- Vilka typer av reaktioner har du fått från människor som inte delar din trosuppfattning?
- Vilka typer av missuppfattningar stöter du oftast på?
- Vad tycker du om den bild av häxan som under de två senaste decennierna har varit förhärskande inom populärkulturen? (Harry Potter, Förhäxad, The Craft, Sabrina tonårshäxan, Buffy och vampyrerna)





Tron på magi, andar och gudar har följt människan genom hela hennes historia. Trots 1800- och 1900-talets moderniseringsprocess ser vi idag hur dessa fenomen är högst levande i vår kultur. Ett tecken på detta är nyhedendomens intågande på den andliga arenan under de senaste decennierna. Nyhedendom är ett paraplybegrepp för en rad olika naturreligioner som hämtar inspiration från förkristna traditioner. Ett genomgående drag i dessa trosinriktningar är tron på och/eller användandet av magi eller häxkonst, där utövaren aktivt försöker förändra sig själv och omvärlden genom magiska ritualer och tekniker.

Utan en tydlig eller självklar position i Norden pågår det inom gruppen ett ständigt definieringsarbete där utövarna inte bara ger uttryck för vilka de är, utan även vad de önskar vara, vad de tar spjörn mot och vilka som får vara med alternativt exkluderas från begreppet. Jag kommer i denna uppsats att undersöka hur kvinnliga nyhedningar individuellt och kollektivt skapar och upprätthåller identiteter. Jag ämnar även analysera hur nyhedendom kan förstås som ett senmodernt fenomen. Hur blir häxan någon att identifiera sig med för kvinnor i Norden idag? Varför blir det meningsfullt att hämta idéstoff från förkristna religioner och vad fyller magin för funktion för människor i den senmoderna världen?